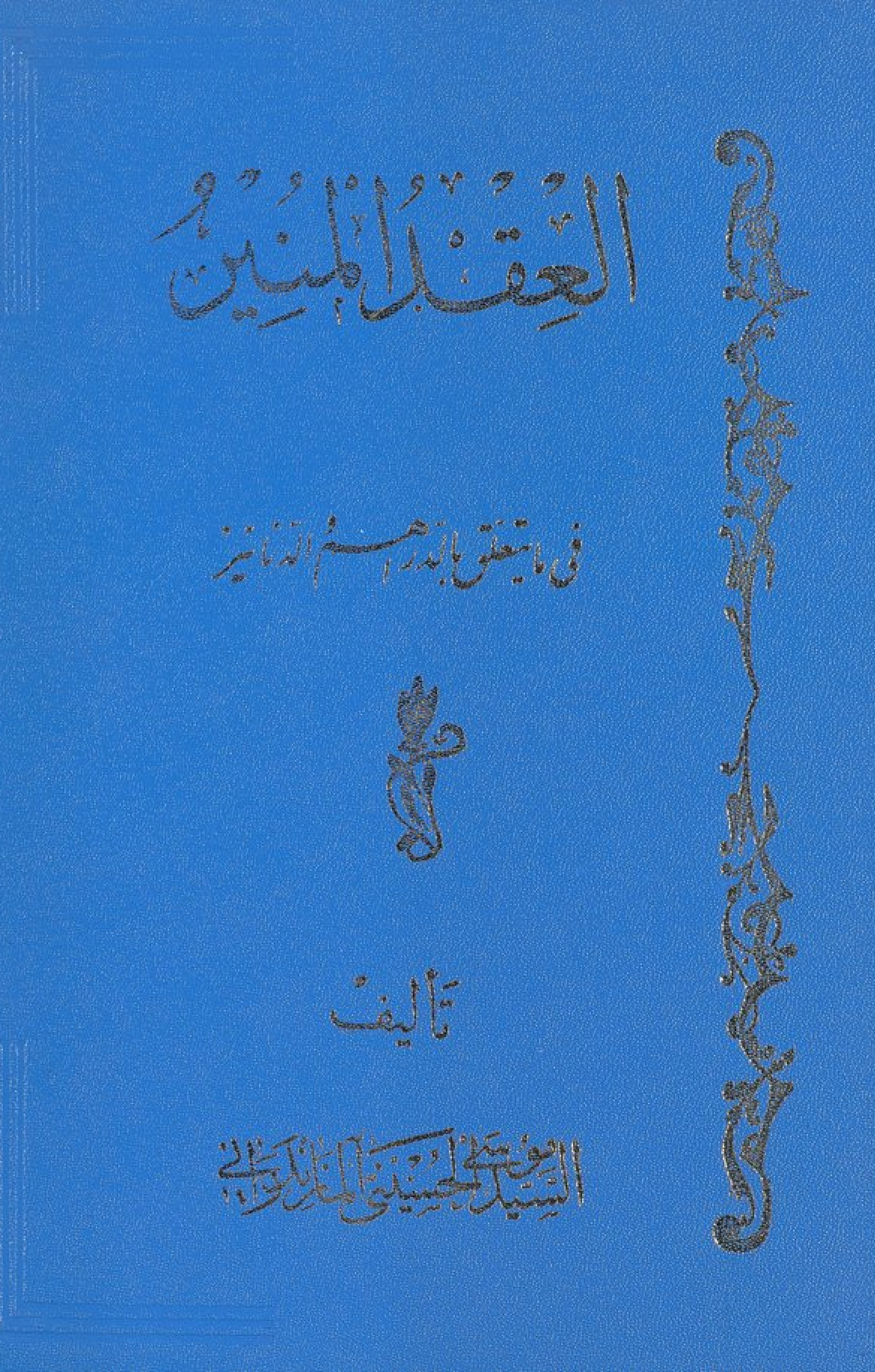
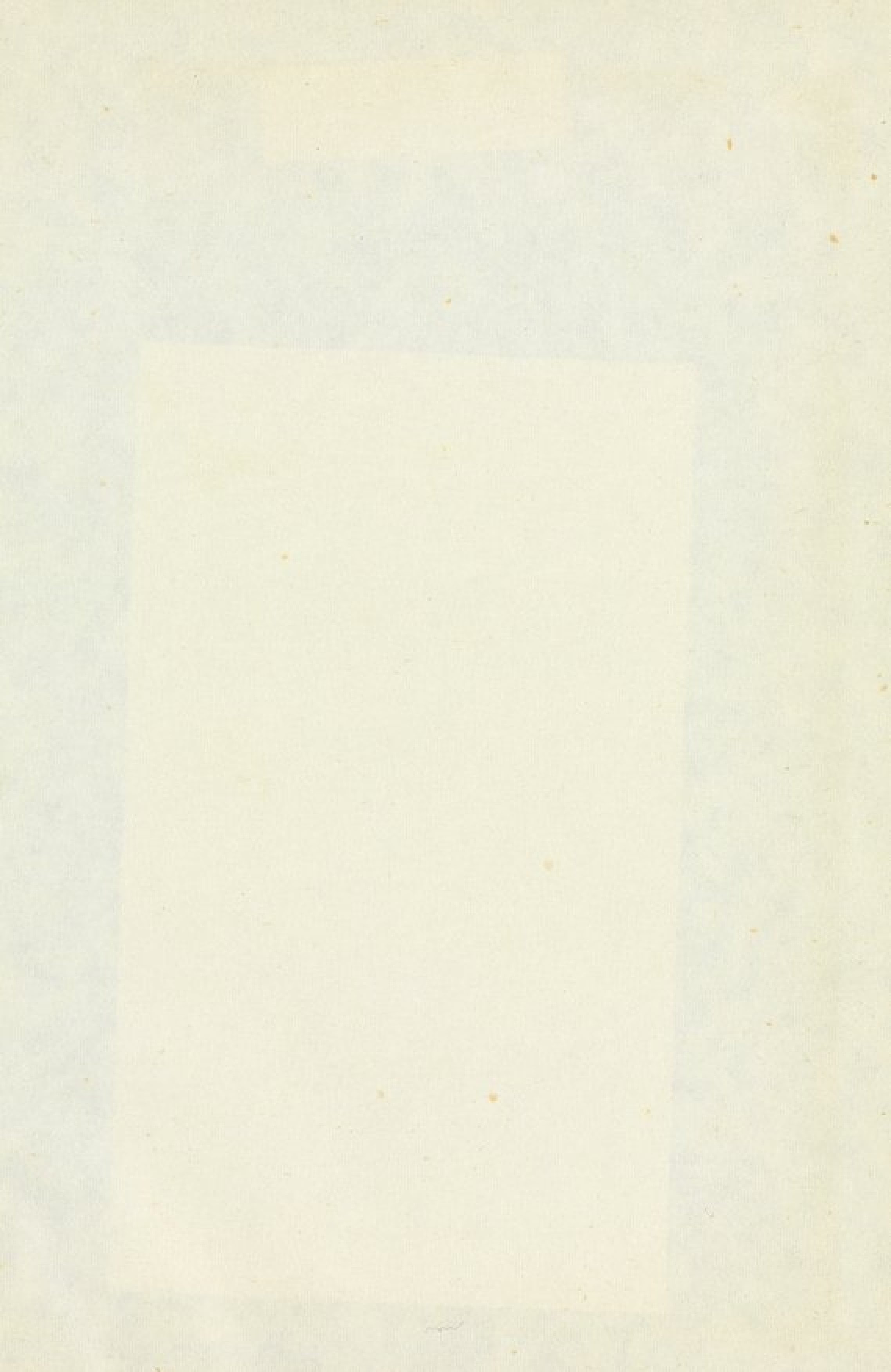

العقد المنير
في ما يتعلق بالدراهم والدنانير
تأليف
السيد موسى الحسيني المازندراني


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
PAIR
32101 025312321



Mazandarani

العقد المنير

في ما يتعلق بالدراهم والدنانير

قسم الأحكام

تأليف

السيد موسى الحسيني المازندراني

الجزء الثاني

المطبعة الحيدرية

١٣٩٥ ق - ١٣٥٤ ش



وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ

سورة يوسف ١٢/ ٢٠

وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا

سورة آل عمران ٣/ ٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم

اجازة الاجتهاد والرواية

برز القسم الاوّل من هذا الكتاب مُصدّراً بتقاريظ قيّمة ، تفضّل بها جمع من الاعلام الفخام ، والآيات العظام ، القاطنين بالنجف الاشرف ، نفع الله بعلوم احيائهم الاسلام والمسلمين ، وجمع بين موتاهم وأوليائه في منازل المخبتين .

وحينما أردت طبع هذا القسم « قسم الاحكام » خطر ببالي أن اصدّره تيمّناً وتبرّكاً بالاجازة التي شرّفني بها سيّدي الأجلّ ، واستاذي الاكبر ، الشريف الاوحد ، سماحة آية الله السيّد أبو الحسن الموسوي الاصبهاني ـ قدّس الله تربته الزكيّة ـ ، وقد رقمها بانامله المقدّسة ، وبمارقّمه بخطّه الشريف في هامشها السيّد السند ، والركن المعتمد ، سماحة آية الله الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي ـ نوّر الله ضريحه ـ ، بعد ما تكرّر البحث بيني و بينه في مختلف المسائل الفقهيّة والاصوليّة في مجالس عديدة ، واقتصر ـ رحمه الله ـ في إجازته بالاذعان والتصديق لما كتبه استاذي الاعظم ، لصعوبة الكتابة عليه ، لارتعاش في يده الشريفة ، و كفاني بما شهدا به عزّاً وفخراً ، والحمدلله أوّلا و آخراً .

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على اشرف الانبياء والمرسلين
محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين
وبعد فان جنابا العالم العامل المهذب الكامل الصفي الزكي [illegible]
النقي التقي عماد الاعلام السيد موسى [illegible] دام الله تعالى [illegible]
الشريف في تحصيل العلوم الشرعية وتنقيح مبانيها وحضر على اعاظم
الفقهية والاصولية حضور فحص وتحقيق وتعمق [illegible]
جهده في تحقيق المسائل المعضلة وتنقيح الفروع المشكلة حتى صار
بحمد الله تعالى من المجتهدين الكاملين والفقهاء البارعين [illegible]
فله العمل بما استنبطه من الاحكام على النهج المألوف [illegible]
وقد اجزت له ان يروي عني ما صحت لدي روايته من كتب الاخبار
ولا سيما الكتب الاربعة التي عليها المدار والثلاثة المتأخرة
المشهورة غاية الاشتهار واوصيه بسلوك جادة الاحتياط
الواقي عنه من نقل الصراط وان لا ينساني من صالح الدعاء
[illegible] حرر ذلك في شهر جمادى الاولى
١٣٠٢ [illegible]

الاحقر [illegible]

[illegible]

قد صح [illegible] اجازة [illegible]

كتاب كريم :

القى الي من السيد الاجل الاوحد سماحة آية الله السيد محمد الهادى الميلانى دامت افاضاته .

بسم الله تعالى وله الحمد

حضرة العلامة حجة الاسلام والمسلمين الحاج السيد موسى الحسينى المازندرانى دامت بركاته

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . وبعد فقد استلمت بيد التكريم . كتابكم القيم العقد المنير وما ان تصفحته ولاحظته الا وجدته خلاصة لجهود جبارة ودراسات متواصلة وبحوث غزيرة اجريتموها الى غاية منشودة وامنية مرجوة كان بانتظارها رواد العلم وطلاب الفضيلة وانتم بهذا البحث الفذ والتحقيق والتدقيق قد اقصرتم الطريق وقربتم المنال للمستقرء فى شتى الفنون وللمستنبط للاحكام الفقهية التى تخص الفقه بصورة عامة والدينار والدرهم بصورة خاصة ويا ليته قد سار العلماء والفضلاء قدماً على هذا السبيل والمنوال ولخصوا الابحاث الطوال فى مختصر نافع يرجع اليه ويعتمد عليه . نعم كم ترك الاول للآخر . وختاماً اشكركم واثنى عليكم واقدر تلكم الجهود والمساعى التى بذلتموها فى هذا السبيل . وارجو من العلى القدير ان يمن على الامة بالاستفادة من ابحاثكم القيمة ويمن عليكم بمزيد التوفيق لخدمة العلم والشريعة . والله ولى التوفيق . دمتم ودامت افاضاتكم . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته محمد الهادى الحسينى الميلانى

المقدمة

بقلم

فضيلة السيد مرتضى الحكمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدى ، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الذين اصطفى .

في هذا الكتاب القيم بحوث علمية اصلية ، و خبرات تاريخية عميقة الجذور ، واختصاصات فقهية جرى البحث عنها بالطرق العلمية السليمة .

المنهج العام :

ومن الطبيعي أن يكون أمام الباحث منهجان متفاوتان : منهج تقتضيه طبيعة الموضوعات الّتي تتقوم بالموسوعية والتدوين ، و منهج تقتضيه الموضوعات الّتي تتميز بالتخصص ، والوحدة الموضوعيةالمستوفاة .

ولقدكانتالممارسات العلمية ـ فيالفقه الاسلامي ـ تسيرعلىالطريقة الموسوعية الّتي تدور فيها الابحاث على أساس الكتب والابواب الفقهية المدونة . وربّما كان الموضوع الفقهي الواحد يتخلل في كثير من هذه الكتب والابواب الفقهية الرتيبة .

بينما اتجهت المنهجية الحديثة إلى البحث عن النظرية العامة ، الّتي تستوعب جميع العناصر والاحكام ، ذات الاختصاص والانطباق على الموضوع الواحد .

وعند مايختار الباحث الفقيه ان يضع كلمايتعلّق بالنظرية التشريعية الواحدة ـ في اطار موحد من البحث والعرض المنهجي المنسق ـ فانه يواجه في ذلك عملية التخطيط والاحاطة بجميع مفردات هذه النظرية ومصاديقها ، وهي تختلف فيمواردها وموادها باختلاف أحكامها ، وإختلاف عللها ومناشيها .

منهجية المؤلف :

والمؤلف القدير ، بالرغم من تمرسه في المدرسة الفقهية الاصيلة ، إلاّ أنه قد انتهج ـ في موضوعه هذا ـ نهج النظرية التشريعية التي اقتضتها ابحاثه الاختصاصية هذه ، والتي استقطب فيهاما هو من الاحكام والسنن المتعلقة بالدرهم والدينار ، التي يدور البحث عنها في أبواب الفقه الاسلامي المختلفة .

وبالرغم من ان السيّد المؤلف قد أخذ بالمنهجية الحديثة التي اقتضتها هذه الابحاث الاختصاصية ، إلاّ أنه لم يتنكب عن الوجهة الاجتهادية التي يمارسها المجتهدون في استنتاجاتهم الفقهية ، ضمن الاطار العلمي المحدد لها . وإذ يأخذ بالطريقة الاجتهادية المرتسمة يأخذ بالاجتهاد الحر ، الذي لم يلتزم فيه بالمباني والاراء التي حررها الفقهاء القدامي ، بل يلمتس في ذلك المباني والنظريات العلمية التي اختارها وانتهى إليها . وإذ يأخذ ـ أيضا ـ بالمنهجية الحديثة يأخذ بها في عرض هذه الابحاث الفقهية وطريقة ممارستها واستيعابها فحسب .

وقد عالج في الجزء الاول ـ من كتابه هذا ـ التحقيق عن أصل الدرهم والدينار من الناحية التاريخية والاثرية ، واستقصى فيه مختلف المسكوكات التي تداولتها العهود البشرية السحيقة ، وما كانت تتداولها العهود الاسلامية الممتدة ، كاساس للدخول في صميم الاحكام الفقهية التي تترتب عليها .

وقد بدأ في القسم الثاني من كتابه هذا « قسم الاحكام » البحث عما يتعلق بموضوع الدرهم والدينار ، من الاحكام التي تمتد في شموليتها إلى أبواب الطهارة والصلاة ، والصوم والخمس ، والزكاة وغيرها .

وقد تابع في ذلك المنهج الاجتهادي الذي من شأنه ان يلتمس الحكم الفقهي ، من الاصول التشريعية ، ومناقشة هذه الاصول والادلة وغربلتها ـ بما فيها من تمحيص الروايات وفحصها ، وإمكان الاخذ بها اورفضها ـ فلم يكن المؤلف القدير ليركن إلى مجرد عرض الاقوال والاراء والاكتفاء بها ، أو ترجيح أحدها على الآخر ، أو الجمع بينها ، بل مضى في منهجه هذا على أساس محاكمة هذه الاراء و محاسبتها ،

ووضع الاراء والمباني والاستنتاجات العلمية الجديدة إلى جانبها .

و لهذا ، فان المنهج العلمي الّذي أتبعه ـ في كتابه هذا ـ يقوم على إستعراض الاراء الجديرة بالنظر والاعتبار ، ومتابعة الفحص عن الادلة والاصول التي يمكن الركون إليها ، أو يمكن مناقشتها ، لامكان التوصل إلى مختلف النتائج العلمية الّتي يستهدفها في ابحاثه هذه . وبهذا المنهج الموضوعي السليم اجتهد المؤلف الفقيه في عامة موضوعات الكتاب وأحكامه ، فاستعرض فيه النواحي العديدة العامّة ، الّتي تجعل من الدرهم والدينار مداراً للتعامل ، ولكل ما يرجع إليهما في حالات عبادية أو غير عبادية .

تثمين الكتاب:

و ما يتميز به الكتاب من دلالات علمية أصيلة إنما تتميز به مقدرة المؤلف وتمرسه وابداعه ، فلو كان للمؤلف القدير ـ في هذا الحقل من الاختصاص ـ خبرة تاريخية فحسب ، لما قدر لكتابه « العقد المنير » من ان يكون بحثا عاما ذات عمق واصالة ، وذات علاقة بكثير من الاختصاصات الاخرى الّتي تكتنف هذا الموضوع ، إلاّ أن المؤلف الثبت قد اعتمد في الجانب التاريخي والاثرى ـ لموضوعه هذا ـ على المصادر الموثوق بها وعلى المآخذ ذات الخبرة والاختصاص مما يجب الرجوع إليه ، وهومما يقطع بحجيته وإعتباره الباحث والفقية ، بينما اعتمد من الناحية الفقهية على ممارسته لطريقه الاجتهاد المطلق الّذي برع فيها ، وتخصص بها .

ولذلك : فقد جاء الكتاب حافلا بالاحكام الفقهية ، الّتي جعلت موضوعه هذا موضوعا متكامل الحلقات ، ممتاسك الفروع .

ولهذا التماسك ، والوحدة الموضوعية القائمة بين مختلف حلقاته وحقوله العلمية المترابطة كان من المتعذر على الباحث أو الناقد أن يجد فيها أية فجوة ، أو أي فارق بين ماحققه من الناحية التاريخية والاثرية ، وبين ماحققه من الناحية الفقهية بالذات إذ لايمكن للموضوعات الفقهية من أن يكون شيء من ادلتها الّتي يأخذبها المجتهدون غير خاضعة لمعايير الفحص والغربلة ، وعمليات الضبط والتحقيق ، إذا كان مؤداها حكما شرعيا قاطعا ، يستطيع المجتهدون أن يعتبروه الحكم الالهي المنجز في حق

المكلفين به .

وشأن الاحكام الفقهية ، وما تتميز به من صحة الاسناد ، وصحة العمل شأن النقد الصحيح الّذي يصح التعامل به ، كما ان شأن الاراء الكيفية غير المعتبرة شأن النقد المغشوش الّذي لا يصح تداوله ، والتعامل عليه .

ولهذه الركيزة العلمية فان المجتهد الواصل لا يألو جهداً في تحقيق كل ما قد يقع في طريق استنتاجه واستنباطه ، ليكون مؤدي ذلك - كما اسلفنا - حكما شرعيا قاطعا ، ولهذا فقد سار المؤلف الفقيه - في موضوعه هذا - على نهج الاحاطة والتعمق وسعة التحقيق والشمول ، مما كفى الباحثين جهد البحث عن جذور هذا الموضوع في مختلف عناصره وحقوله .

ويبدولنا في عملياته الفقهية هذه : ان الفقيه كيف يلزمه ان يستوفى كل جوانب الموضوع الواحد ، الّذي يتعلّق به حكم من الاحكام الفقهية . ولذلك فقد استوفى المؤلف القدير هذا الموضوع الفريد ، واخذ بكل أطرافه ، وحقق فيه كل ما يتعلّق به من النواحي التاريخية والفقهية سواء بسواء .

ولولا كفاءاته العلمية الفذة لما امكنته الاحاطة بكل هذه الموضوعات الشائكة الّتي ترتبط بجذور هذا البحث العام ، والتدليل على أحكامه بالادلّة العلمية القاطعة ، ولكن العملية الاساسية الّتي يسرت هذه الابحاث ، وركزت أحكامها بالذات هو : مقدرة الاجتهاد الّذي عالج به المؤلف القدير عامة مسائلها وموضوعاتها .

مكانة المؤلف :

و المؤلف الفقيه المحقق - آية الله السيّد المازندراني - من ابرز تلامذة الفقيه الاعظم زعيم الطائفة الامام الراحل السيّد أبي الحسن الموسوى الاصبهاني . الّذي تعاهد مرجعية هذه الطائفة ، ومارس قيادتها ؛ ونهض - في ابعد مسؤلياته القيادية - إلى تنمية الطاقات والقدرات العلمية ، الّتي كانت تزخر الحوزة العلمية بها . وقد كان السيّد المؤلف ممن رفعه الامام الراحل إلى مستوى هذه المهمة ، وانتدبه إليها ، بعد ان دعا العلماء من تلامذته إلى التسابق في جلاء هذا الموضوع - لقاء جوائز ادبية

ومادية ـ إلاّ ان الامام الراحل عاد يبارك له إنتاجه هذا ، الّذي تبني نشره و تيسيره ، الامر الّذي أفضى إلى إستنهاض الاتجاهات العلمية والفكرية الكامنة في الحوزة العلمية يومذاك .

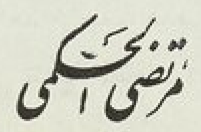
وقد اشاد استاذه الزعيم ـ في الجزء الاول من كتابه هذا ـ بماميز فيه الفضل والسبق والتحقيق :

« هذه رسالة شريفة ، وجوهرة لطيفة ، لم يكتب مثلها . وقد ابدع فيها مؤلفها ، وأتى بالعجب العجاب فيها ، وهو : سيد الاعلام ، وثقة الاسلام ، وزبدة الافاضل البارعين ، وصفوة المجتهدين ، المحقق الّذي ليس له ثاني : السيّد المازندراني دامت أفاضاته » .

كما شهد الزعيم الراحل باجتهاده المبكر ، عند ما لمس فيه هذه الخصائص و الكفاءات العلمية ، وهذه المواهب والقدرات الخلاقة .

وكان من الوفاء له ـ وهو تلميذه النابه الّذي غذاه الفقه والاجتهاد ، واشاد بما يليق بمكانته في الفضل والموهبة والابداع ـ ان يثبت هذه الاجازة في صدر هذا الكتاب وهي إجازة إجتهاد ورواية ، تنتظم بها سلسلة شيوخه في الرواية والحديث .

وسوف يجد العلماء ـ والمتعلمون أيضا ـ في هذا الكتاب القيم ضالتهم المنشودة وبغيتهم المستوفاة . والله اسأل ان يضاعف له التوفيق في متابعة أجزائه كتابا بعد كتاب كما اسأله ـ جل شأنه ـ ان يمدني بالعون الفائق على النهوض بهذه السلسلة العلمية بما يليق بها من الضبط والتنسيق والاخراج ، وان يجعل هذا الجهد مرضياً لولينا الحجة ـ عجل الله تعالى فرجه ـ والله ولي التوفيق والسداد :



كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللّهم لا علم لنا إلاّ علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم ، والصلاة والسلام على نبيّك وامينك على وحيك محمد وآله أئمّة الهدى ، واعلام التقى .

وبعد .. هذا هو قسم الاحكام من كتابنا «العقد المنير» الّذي يبحث فيه عمّا تعلّق في الشريعة المقدّسة بالنقدين «الذهب والفضّة» وإن كانا غير مسكوكين ، بحثاً استدلاليّاً تحليليا ، وقد يتجاوز البحث عن أحكامهما الخاصّة إلى الاحكام الّتي يعدّان من أحد مصاديقها ، استيفاء لكلّ حكم لهما صلة به عموماً أو خصوصاً ، فلا يزعم القاريء الكريم انّا خرجنا عمّا هو موضوع البحث ، لما يرى في الاحكام المبحوث عنهما مالا مساس له بالنقدين ظاهراً ، وحيث انّ تلك الاحكام متشتّة في مختلف أبواب الفقه عنونّا الباب اوّلا ، ثمّ ذيّلناه بذكر الحكم المتعلّق به ، و على رغم ما بنينا عليه من الاختصار يلاحظ في كثير من مواضيع الكتاب انّا تطرّقنا إلى موضوع بصورة مفصلّة ، و ذلك لاقتضاء طبيعة البحث ايّاه ، وقد تفحصنا لجمع شتات أحكامهما الخاصّة والعامّة عدداً كثيراً من كتب فقهائنا و مصنّفاتهم فحصا وافيا بلا قصور ولا اهمال ، ومع ذلك فقد يقف الفاحص المتتبّع على ما لم نقف عليه من احكامهما ، فيستوفى الموضوع تمام الاستيفاء ، وذلك غاية المطلوب ، ونهاية المأمول ، وربما علقنا عليه بما فيه من الفوائد مالا يكاد يخفى على القرّاء الأعزّاء .

ثمّ انّا اضفنا إلى تلك الاحكام في الخاتمة ما ورد في أحكامهما الاخلاقيّة مدحاً و قدحاً ـ كما اشرنا إليه في مقدّمة القسم الاوّل ـ تكميلاً للبحث عنهما من جميع النواحي التاريخيّة ، كما في القسم الاول ، والاحكامية كما في هذا القسم ، والاخلاقية كما يأتي في القسم الثالث .

اسأل الله تعالى التوفيق والسداد ، وان يمنّ عليّ بقبول هذا المشروع ويجعلة في صحائف أعمالى الحسنة بمحمّد وآله البررة .

موسى الحسينى المازندرانى


بابُ الطهارة

الدرهم الاسلامي و أحكامه . وطي الحائض
وأحكامه . وزن الدينار . جوازالاجتزاء بالقيمة .
المدارعلى وقت الاداء . حكم وطي النفساء و كفارته .
أحكام كافور الميت . أحكام الدم الاقل من الدرهم .
أحكام أواني الذهب والفضة .

حكم اصطحاب الدراهم البيض حال التخلي .

ذكر جمع كثير من فقهائنا ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ في جملة آداب التخلي كراهة استصحاب دراهم بيض غير مصرورة ، واستدلوا له بما رواه غياث [١] عن جعفر عن أبيه عليه السلام : « انّه كره ان يدخل الخلاء ومعه درهم أبيض [٢] إلاّ ان يكون مصرورا » .

وفي الجواهر : « عن بعض تقييده بما إذا كان عليه إسم الله ، ولعلّه لمعروفيّة نقش ذلك في الزمان السابق ، وإلاّ فالرواية مطلقة . . » .

أقول : قد عرفت في الجزء الاوّل انّ خلفاء بني اميّة والعباسيّين زمن الائمة كانوا ينقشون على الدراهم إسم الله ، وإسم الرسول ، والآيات القرآنيّة ، كما يظهر لك ذلك بعد ملاحظة جملة من نقودهم التي اثبتناها في ذلك الجزء [٣] .

مع انّ إطلاق الدرهم البيض على الدراهم المنقوشة في الروايات كثيرة ، كما يأتي ذكر جملة منها قريباً في أخبار مسّ الجنب درهماً و ديناراً ، كرواية محمّد بن مسلم الآتية المرويّة عن جامع البزنطيّ ، حيث عبّر فيها عن الدرهم المنقوش عليه القرآن بالدرهم الابيض ـ ونحوها غيرها ـ بل هذا الاطلاق كان متعارفاً كما قيل : « أهلك الناس الدرهم البيض ، والدينار الصفر » وكقول علي عليه السلام مخاطباً لهما في

---

(١) الظاهر انه غياث بن ابراهيم أبو محمد التميمى الاسدى أو الاسيدى ، بقرينة رواية محمد بن يحيى الخزاز الكوفى عنه فى هذه الرواية ، وفى غيرها كثيرا ، ومحمد هذا ، له كتاب يرويه عنه « راجع فهرست الشيخ ص ١٢٣ و ١٥٤ ط النجف ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م » وجامع الرواة ج١ ص٦٥٨ ، ٦٥٩ وج٢ ص٢١٥ ـ ٢١٧ ط طهران ١٣٣١ ـ ١٣٣٤ الشمسية ، والوسائل ، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة .

(٢) فى بعض النسخ دراهم بيض .

(٣) راجع ص ١٩٤ ـ ٢٢٥ :

بعض كلماته : « يا صفراء ويابيضاء »[1] فاطلاق البيض على الدراهم المنقوشة ممّا لا شبهة فيه ـ ظاهراً ـ كما فصلّنا الكلام عليه في ذلك الجزء أيضاً .

وحيث انّ المتعارف في صدر الاسلام ـ كما اشرنا إليه ـ هو نقش الدراهم والدنانير باسم الله والنبيّ ، والآيات القرآنيّة فلاحاجة إلى التقييد ، وإقامة الدليل عليه . وقد نبّه على بعض ما ذكرناه في الحدائق ، في الموضع الرابع من كراهة الصلاة في ثوب فيه تماثيل بقوله : « والمستفاد من هذه الاخبار ، واخبار الدراهم البيض انّ الدرهم في الصدر الاوّل بيض ، أي من فضّة بيضاء ، يكتب عليها أسماء الله تعالى ـ كما تقدّم في باب الحيض في حديث الدراهم البيض ـ توضع على لحم الخنزير وتأخذها الزانية ، وفيها أسماء الله تعالى ، وسود ـ أي من فضّة سوداء ـ وعليها صور الاصنام . . »[2] .

وأمّا وجه اختصاص الكراهة بغير المصرور فلعلّه لمظنّة وقوعه في القذر ، وعليه فلا كراهة في كلّ مورد يوثق بعدم وقوعه فيه ، وان لم يكن مصرورا ، اللّهم إلاّ ان يقال بانّ ذلك من قبيل الحكمة للحكم لا العلّة ، ومعه لابدّ من البناء على الكراهة ، ولو في مورد الوثوق بعدم الوقوع فيه .

وأمّا ما قيل من كون وجه الكراهة في غير المصرور هو التعظيم بالنسبة إلى إسم الله والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والآيات القرآنيّة ، فالظاهر عدم الفرق بين المصرور وغيره في ذلك ، وإن كان القول باقربيّة المصرور إلى التعظيم في نظر العرف غير بعيد .

مس الجنب الدراهم التى نقشت عليها الايات

المعروف بين الاصحاب حرمة مسّ الجنب شيئاً عليه إسم الله تعالى . وفي الجواهر ـ بعد نقل ذلك عن عدّة كتب من تصانيفهم ـ قال : « بل لا أجد فيه خلافاً سوى ما يظهر من بعض متأخّر المتأخّرين ، ممّن لا يقدح خلافه في تحصيل الاجماع . . »

---

(١) المناقب لابن شهرآشوب ج ١ ص ٣٠٣ ط ايران ، وكشف الغمة للاربلى ج ١ ص ١٦٥ الطبعة الحديثة سنه ١٣٨١ .

(٢) راجع ج٧ ص ١٥٨ ط النجف الاشرف ١٣٧٩هجرية .

وتدلّ عليه موثقّة عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يمسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه إسم الله» (١).

مؤيّداً بما ورد في نهي الحائض عن مسّ ما عليه إسم الله كحسنة داود بن فرقد وغيرها، بعد معلوميّة اشتراكها مع الجنب في كثير من الاحكام.

ويؤيده أيضاً بانّ ذلك مقتضى التعظيم، بل يمكن دعوى كون المسّ توهيناً وتحقيراً في نظر أهل الشرع، كما في الجواهر،حيث قال في طيّ البحث عن هذا الحكم: «امّا التعظيم الّذي يكون تركه تحقيراً فلا ينبغي الاشكال في وجوبه، بل لعلّه من ضروريّات المذهب، بل الدين، ولعلّ ما نحن فيه من هذا القبيل..».

ثمّ الظاهر: انّ المراد من المسّ النهي عن مسّ الموضع الّذي عليه الاسم لا مطلقاً، كما هو المتبادر أيضاً، نظير النهي عن مسّ كتابة القرآن في ظاهر الآية والروايات المستفيضة، لامسّ الموضع الخالي من الاسم، كما هو ظاهر المحقّق في الشرائع، وصريحه في المعتبر، والعلاّمة في المنتهى، حيث قالا: «ويحرم عليه مسّ إسم الله ـ سبحانه وتعالى ـ سواء كان على الدرهم أو ديناراً وغيرهما..».

وعليه حمل جمع من الاصحاب الاخبار الدالّة بظاهرها على جواز المسّ مطلقا، كرواية الحسن بن محبوب، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع، عن الصادق عليه السلام «في الجنب يمسّ الدرهم وفيها إسم الله تعالى، و إسم الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم، قال عليه السلام: لا بأس به ربما فعلت ذلك» (٢).

وموثّقة إسحاق بن عمّار، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «سألته عن الجنب والطامث يمسّان بايديهما الدراهم البيض قال: لا بأس» (٣).

و رواية محمّد بن مسلم المحكيّة عن جامع البزنطي، عن الباقر عليه السلام، قال: «سألته هل يمسّ الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال عليه السلام: أي والله فانّي لاوتى بالدرهم فآخذه وانا جنب وما سمعت أحداً يكره من ذلك شيئاً، إلاّ انّ عبدالله بن

(١-٣) الوسائل الباب ١٨ من أبواب الجنابة.

محمد كان يعيبهم عيباً شديداً يقول : جعلوا سورة من القرآن فى الدراهم فيعطى الزانية ، وفى الخمر ، ويوضع على لحم الخنزير . . » [1] .

وهذه الاخبار ـ بعد مفروغيّة نقش الدرهم الابيض بلفظ الجلالة ـ لاصراحة فيها على مسّ خصوص الاسم ، إذ كونه منقوشاً على الدراهم فى الرواية الاولى والثانية أو أخذ الدراهم فى الثالثة اعمّ من ذلك ، مع انّ الاخيرة متضمّنة لجواز مسّ كتابة القرآن المخالف لظاهر النصوص والفتاوى ، فلابدّ من ان يكون المراد مسّ الموضع الخالى من الاسم ، أو حملها على التقيّة ـ كما قيل ـ من اختصاص القول بالحرمة بالاماميّة ، وعدم معروفيّتها عندالعامّة ، وحيث انّ الدراهم مضروبة بامر السلطان كان التصريح بالمنع طعناً فى فعلهم ، كما يلوح ذلك من تعبير الامام عليه السلام فى الاخيرة بالاخذ دون المسّ ، لكنّه لا يخلومن تأمّل ، فانّ مقتضى ما فى المعتبر والمنتهى عدم إختصاص ذلك بالاماميّة ، حيث نسب فى الاوّل حرمته إلى إجماع فقهاء الاسلام ، وفى الثانى إلى مذهب علماء الاسلام ، وعليه فلامجال لحملها عليها .

و أما الخدشة فى سند بعضها ، كرواية ابى الربيع بعدم ثبوت و ثاقة الخالد و أبى الربيع : فمندفع برواية الحسن بن محبوب عنه ، فانه من أصحاب الاجماع ، لايروي إلّا عن ثقة ، و كذا خبر محمد بن مسلم ، ولكن الانصاف أنه لو تمت حجية أخبار الجواز ـ فى نفسها ومعارضتها مع الموثقة ـ لا محيص إلاّ عن طرح تلك النصوص ، لموهونيتها باعراض الشيخين ـ ومن تأخّر عنهما ـ عنها ، مع عدم نقل صريح على الخلاف عمن تقدم عليهما ، أو الرجوع إلى المرجحات ، وقد عرفت ان الشهرة الّتى هى أول المرجحات مع الموثقة ، فالعمل بهامتعين .

حكم مس المحدث الدراهم التى نقشت عليها الايات

المشهور : حرمة مسّ المحدّث كتابة القرآن ، وعن الخلاف ، وظاهر التبيان ومجمع البيان دعوى الاجماع عليه ، بل فى البرهان القاطع : « وأما حرمة المسّ مع الحدث فللاجماع المستفيض » .

---

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب الجنابة .

وتدلّ عليه مرسلة حريز : « كان إسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام عنده فقال عليه السلام » يا بنيّ إقرأ المصحف ، فقال : إنّي لست على وضوء ، قال عليه السلام : « لا تمسّ الكتابة ومسّ الورق واقرأه » (١) .

ولو نوقش في سندها بالارسال ـ وعدم الالتفات إلى وجود حماد فيها ، الّذي هو ممن اجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه ـ لكان معتبر أبي بصير المشترك بين الصحيح والموثق كافيا في اثبات الحكم ، حيث سأل أبا عبدالله عليه السلام عمن قرأ المصحف وهو على غير وضوء قال عليه السلام : « لا بأس ولا تمسّ الكتاب » (٢) .

والخبران وإن كان موردهما المصحف ، ولكن يمكن ان نتعدى منه إلى الآيات القرآنيّة المنقوشة على الدراهم ، لصدق القرآن عليها أيضاً ، لأن المتبادر من كتابة القرآن التي ورد النهي عن مسها مطلق النقوش المرسومة ، للافصاح عمّا كلم الله به نبيّه صلى الله عليه وآله سواء كانت منقوشة على الالواح أو الفضّة أو الجلود أو الكاغذ ، متفرقة كانت أم مجتمعة ما بين الدفتين ، لان ما يتقوم به إسم القرآن عبارة عن مواد الكلمة وهيآتها الموجودة في جميع تلك الاشياء ، مع صحة إطلاقه على الكل والبعض ، كما هو واضح ، فما عن الشيخ في المبسوط ، وابن براج ، وابن إدريس ، والاردبيلي وغيرهم من متأخر المتأخرين من القول بالكراهة ضعيف .

وقد يستدل للحكم المذكور بالآية المباركة : « لا يمسّه إلاّ المطهرون » (٣) بناءً على رجوع الضمير إلى القرآن ، كما نصّ عليه الشيخ في التبيان (٤) بقوله : « وعندنا ان الضمير راجع إلى القرآن » المشعر بالاجماع عليه ، وذكر نحوه في مجمع البيان (٥) ، وزاد فيه بقوله : « وقيل : المطهرون من الاحداث والجنابات ، وقالوا لا يجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ المصحف ، عن محمّد بن علي الباقر عليه السلام » .

وبناءً على أن يراد من النفي النهي ، ومن « المطهرون » المطهرين من الحدث .

(٢،١) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب الوضوء .

(٣) سورة الواقعة الاية ٧٩ .

(٤) ج ٩ ص ٥١٠ .

(٥) ج ٩ ص ٢٢٦ .

ولكن يرد عليه :

أولاً بأن هذا التوجيه مخالف لظاهر الآية المباركة ، فان المطهّر ظاهر فيمن طهره غيره ، لا من تطهر بنفسه ، فلا يشمل المتطهر بالغسل و الوضوء فيكون المراد من « المطهرون » كما افاده جمع من الاصحاب : الملائكة المنزهون عن الذنوب ، أو الأئمّة المعصومون الّذين نزلت في حقهم آية التطهير .

وثانياً : ان ظاهر الآية المباركة ـ بقرينة السياق ـ دال على الاخبار عن وصف القرآن ، وأنه مما لا يمسّه الا من طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس ، لا إنشاءُ الحكم الشرعي ، فبناءً على ذلك يكون المراد من المسّ العلم به ، وإدراكه المختص بالائمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

ويؤيّد ما ذكرنا في معنى الآية ، بل يدل عليه ما رواه في الاحتجاج ، عن أبي ذر الغفاري ، إلى أن قال : « فلمّا استخلف عمر سأل عليّاً أن يدفع إليهم القرآن فيحرفوه فيما بينهم ، فقال : يا أبا الحسن إن جئت بالقرآن الّذي جئت به إلى أبي بكر حتى نجتمع عليه ، فقال عليه السلام : هيهات ليس إلى ذلك سبيل ، إنّما جئت به إلى أبي بكر لتقوم الحجّة عليكم ، ولا تقولوا يوم القيمة أنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا ما جئتنا به ، فان القرآن الّذي عندي لا يمسّه إلاّ المطّهرون والاوصياء من ولدي ، فقال عمر : فهل وقت لاظهاره معلوم ؟ قال عليه السلام نعم إذا قام القائم من ولدي يظهره ويحمل الناس عليه فتجري السنة به » [١] .

وثالثاً : ان الظاهر منها رجوع الضمير إلى الكتاب المكنون ، فارجاعه إلى القرآن مستلزم لارتكاب نوع إستخدام فيه ، كما يؤيده قوله تعالى بعد ذلك في وصف القرآن : « تنزيل من رب العالمين » فان المنزل هو ما في الكتاب المكنون ، أو

---

(١) أقول : لعل الوجه فى عدم دفعه اليهم ما جمعه عليه السلام وألفه هو اشتماله على التفاسير والتأويلات التى فيها فضائح المهاجرين والانصار ، فلم يدفع اليهم مخافة اسقاطها وتحريفها ، لا تحريف أصل القرآن ، كما زعم بعض ، بل بناء على هذا الخبر لم تصل اليه ايديهم حتى يحرفوه . الاحتجاج ص ٨٢ الطبعة القديمة سنة ١٢٦٨ هـ .

الكلام الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا المنقوش المرسومة ما بين الدفتين .

ورابعا : يحتمل قويا أن يكون المراد تعظيم الله تعالى للقرآن . فلا دلالة للآية المباركة على المطلوب .

فمما ذكرناه يندفع التمسك برواية إبراهيم بن عبدالحميد ، عن الامام أبي الحسن عليه السلام : « المصحف لا يمسّه على غير طهر ولا جنبا ، ولا يمسّ خطه (١) ، ولا تعليقه ، انّ الله تعالى يقول : لا يمسّه إلاّ المطهرون » .

بدعوى استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عدم جواز مسّ القرآن على من كان بغير وضوء وغسل لانها ـ مضافاً إلى ما قدمناه ـ جعلت في هذه الرواية علة لجميع الامور المذكورة ، التي لا يعتبر في بعضها الطهارة قطعاً ، لا لخصوص الاولين ، فظهورها في كونها تعليلا للجميع موهن لدلالة الرواية على التحريم ، ومؤيّد للكراهة .

مع أن المبحوث عنه هو مسّ كتابة القرآن لا مسّ المصحف ، الذي نهي عنه في صدرها ، ولا يكون حراماً جزما ، كما أن المذكور في بعض النسخ : « ولا يمسّ خيطه » بدل «خطه» فلا مجال للاستدلال بها على المدعى .

وأما ماذكره الشهيد في الذكرى من أنّه : « لايمنع من مسّ كتب الحديث ولا الدراهم الخالية من القرآن ، أو المكتوب عليها القرآن ، ففي خبر محمد بن مسلم عن الباقر : إنّي لأُوتى بالدرهم فاخذه وإنّي لجنب ، ثمّ ذكر أن عليه سورة من القرآن ، وفي خبر أبي الربيع عن الصادق عليه السلام في الجنب يمسّ الدراهم وفيها إسم الله أو إسم رسوله قال عليه السلام : لا بأس ، وربما فعلت ذلك ، وإذا قلنا بذلك فالمحدث أولى و لعل الوجه سلب إسم المصحف ، أو الكتابة عنها ، أو لزوم الحرج بلزوم تجنّب ذلك » .

فيمكن أن يقال بانّ الخبرين ممّا لا مجال للاستدلال بهما لما عرفت ممّا تقدّم ، وأمّا لزوم الحرج فهو غيرمعلوم ، بعد إمكان المسّ على الموضع الخالي بلا

---

(١) خيطه كما في بعض النسخ .

حرج ، لاجل سعة الدرهم المتداول في تلك الازمنة ، كما نشاهد جملة من تلك المسكوكات في الجزء الاوّل[١] .

ويؤيّد ذلك : حمل جمع من الاصحاب الاخبار الدالّة على جواز المسّ على مسّ الموضع الخالي الكاشف عن عدم كونه حرجيّاً عندهم ، وإلّا لما صحّ هذا الجمع بين الدليلين ، مع أنّ دليل الحرج بعمومه يدلّ على الجواز ، ودليل المنع اخصّ منه ، فيقدّم عليه ، فلا مجال لدعوى حكومة الاوّل على الثاني ، كما هو الشأن في الموارد الّتي يكون دليل العنوان الاولّي أخص من العناوين الثانويّة الطارئة ، كما حقّق ذلك في محلّه .

وأمّا عدم صدق المصحف على المنقوش على الدراهم ، فمع الغضّ عن عدم تماميّة ذلك في نفسه كما مرّت الاشارة إليه ، من صدق القرآن على النقوش المرسومة على أيّ شيء ، ففي إثبات الحرمة بخبر أبي بصير المعتبر كفاية .

ثمّ أنّ لوالدي العلاّمة ـ أعلى الله تعالى في الخلد مقامه ـ في مسّ المحدّث كتابة القرآن ابحاثاً قيّمة جامعة للاخبار، وكلمات علمائنا الاخيار رحمة الله عليهم ، والتحقيقات الاصوليّة والرجاليّة ذكرها في بعض مؤلفاته[٢] المسمّى بجامع البرهان في شرح إرشاد الاذهان للعلامّة الحلّي رحمة الله عليه ، في شرح قوله « يجب ـ أيّ الوضوء ـ لمسّ كتابة القرآن إن وجب . . » وقد تعرّض هناك لما يتفرّع عليه من الفروع والتحقيق فيها بما لا مزيد عليه ، ونحن نذكر ـ هنا ـ بعض تلك الفروع الّتي لها صلة قويّة بالمبحوث عنه ، قال :

« ومنها انّ مناط الحكم ظاهراً كون الممسوس ممّا يسمّى قرآناً ، سواء كان مجتمعاً في المصحف أو متفرّقاً ، و سواء كان في الالواح ، أوالخواتيم ، أوالدراهم أو كتب العلماء أوغيرها ، كما هو مقتضى إطلاق كلامهم ، وتصريح جماعة منهم بذلك

---

(١) راجع ص ١٩٤ ـ ٢٢٥ .

(٢) وله قدس سره تأليفات قيمة في الفقه والرجال والاحاديث والسير والتواريخ وغيرها، وسنتعرض لذكرها في القسم الثالث عند ترجمته انشاء الله تعالى .

كالمصنّف والشارح في الذخيرة ، وصاحب الدلائل ، على ما حكي عنهم ، نحو ما في الجواهر ، و كشف الظلام ، والبرهان القاطع ، وهداية الانام ، وغيرها . بل في الاخير ـ بعد القول بانّه لا فرق بين المجتمع والمتفرّق ـ قال : « كما صرّح به كثير منهم من غير خلاف فيه يعرف كما قيل » ونحوه ما في البرهان القاطع حيث ، قال : « لا فرق في الممسوس بين كونه في ضمن تمام المصحف أو متقطّعا منه في الالواح ، أو الخواتيم ، أو كتب العلماء ، بل و في الدراهم بلا خلاف كما حكى ، إلاّ في الاخير »[1] .

ويدل عليه صحيح على بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل أيحلّ له أن يكتب القرآن في الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء ، قال عليه السلام : لا »[2] بالتقريب المذكور في صدر المسألة ، وهو انّ النهى عن الكتابة ، الظاهر في الحرمة ليس إلاّ من جهة المسّ الّذي لا تنفكّ الكتابة عنه غالباً ، لامن جهة نفس الكتابة ، لعدم القائل بتحريمها من حيث هي ، عدا ما حكي عن المفاتيح ومشرق الشمسين للشيخ البهائي رحمة الله عليه ، إستناداً إلى هذا الصحيح أيضاً . بل قيل : انّ عبارة المفاتيح لا تدلّ على ذلك[3] فيدلّ على حرمة مسّ ما عليهما من الكتابة ، ويثبت الحكم في غيرهما بعدم القول بالفصل . نعم عن الشهيد رحمه الله في الذكرى عدم المنع في الدراهم خاصة كما يأتي ذكره ، و كذا يدلّ عليه حسنة داود ابن فرقد عن الصادق عليه السلام قال : «سألته عن التعويذ يعلّق على الحائض ، قال : نعم لا بأس قال : وقال تقرأه وتكتبه ، ولا تصيبه يدها»[4] بناءً على كون التعويذ هو خصوص المعوذتين ، أو جملة من القرآن ، إذ ليس من المتعارف جعل تمامه تعويذاً ، فيثبت عموم

---

(١) البرهان القاطع ج ١ ص١٥٢ ط ايران .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب الوضوء .

(٣) ذكر هذا الاستدلال في صدر المبحث ، عند الكلام على تحريم المس على المحدث مطلقا .

(٤) الوسائل الباب ٣٧ من أبواب الحيض .

الحكم في غير الحائض والتعويذ : بعدم القول بالفصل أيضاً ، هذا مضافاً إلى صدق القرآن على الابعاض ، كالجملة ، فانّه مشترك معنوى بين الكلّ وابعاضه ، لاطلاقه كباقي أسماء الاجناس على الجملة ، والابعاض قليلها و كثيرها ملفوظها ومكتوبها ، مع انّ مقتضى القول بعدم ثبوت الحكم في الابعاض إعتبار الاجتماع في ذلك ، وهو ممّا ينبغي القطع بفساده ، كما صرّح به في كشف الظلام ، إذ على تقديره لابدّ من الاجتماع مع الكلّ الحقيقى المنافي لنقص بعض الكلمات أو الحروف ، وإلاّ فهو ليس بكلّ حقيقة ، وذلك مستلزمٌ لعدم حرمة مسّ كثير من المصاحف الموجودة ، حيث أنّه لا يكاد يسلم كثير منها من نقصان حرف ، وهو ممّا ينبغي القطع ببطلانه أيضاً ، مع انّ الحكم كان ثابتاً في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والحال انّ القرآن كان ينزّل أجزاء فلو لم يحرم إلّا مسّ البعض مجتمعاً مع الكلّ ، لما حرم المسّ إلاّ بعد عصر النبوّة فانّه لم يجتمع بتمامه إلاّ بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم و إن كان نزوله قبله ، و إحتمال كون الحرمة ثابتةً من زمان إتمام نزوله إلى زمان الوفاة ، دون غيره من باقي الازمنة ، كما ترى ، فتأمّل جيّداً .

نعم عن الشهيد في الذكرى [1] عدم المنع من مسّ كتب الحديث والدراهم المكتوب عليها القرآن ، كما نقل في البرهان القاطع ـ أيضاً ـ عن بعض معاصريه الميل إلى جواز مسّ المجنب ما خرج عن صدق المصحف ، لولا عدم الخلاف في عدم الجواز ، واستلزامه لجواز مسّه على المحدث بالاصغر بالاولويّة .

واستدلّ لما ذهب إليه الشهيد ـ رحمه الله ـ بعدم صدق إسم المصحف عليه ، وصحّة سلب إسمه عنه ، فلا يشمله ما دلّ على حرمة مسّ المصحف ، وللزوم العسر والحرج في التجنّب عنه ، وهما منفيّان قطعاً ، وبما رواه البزنطي ، عن محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام الذى تقدّم نقله بتقريب كون قوله: «جعلوا سورة من القرآن» قرينة على انّ المراد بالدرهم في السؤال هو ما كتب فيه القرآن ، و قوله عليه السلام « فآخذه وأنا جنب » ظاهراً في أخذه بلا حاجب ، ومسّ نفس الكتابة فيدلّ على الجواز في

---

(١) ص ٣٤ طبعة عام ١٢٧١ .

المحدث بالاصغر بالاولويّة القطعيّة ، وما رواه الحسن بن محبوب ، عن أبي الربيع ـ الذي تقدّم نقله أيضاً ـ بدعوى عدم الفرق بين أسماء الله تعالي وبين القرآن في ذلك .

وفيه : أنّ دعوى عدم صدق المصحف على المنقوش على الدراهم ـ لو سلم ـ إنّما تتمّ على تقدير كونه المناط في حرمة المسّ ، لكنّه غير ظاهر ، فانّ النهي في خبري حريز وأبي بصير[1] المتقدّمين إنّما تعلّق بالكتابة ، وإن كان الامر والسؤال في الاوّل والثاني متعلّقاً بقراءة المصحف ، فانّ وقوع النهي بعدهما ظاهر في انّ المناط نفس الكتابة ، والمفروض وجودها في المقام ، مضافاً إلى ذكر لفظ « القرآن » في الآية المباركة الناهية عن المسّ : « أنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسّه إلاّ المطهّرون »[2] الصادق على الكلّ والبعض كما عرفت ، وكذا في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة .

وأمّا خبر إبراهيم بن عبدالحميد ، فالمراد بالمصحف فيه هو القرآن بقرينة استدلاله عليه السلام على التحريم بالآية في ذيله ، فلا دلالة له ، على أن المناط هو صدق المصحف ، حتى يقال بعدم صدقه على الآيات المنقوشة على الدرهم .

وأمّا الخبران : اعنى خبر محمّد بن مسلم ، والحسن بن محبوب المتقدمين ، فالاول منهما مضافاً إلى عدم وجود القائل بالاصل ، اعنى جواز مس الجنب ما على الدرهم من القرآن وعدم صحة الاستدلال به حينئذ للفرع ، اعنى جواز مس المحدث ما عليه من القرآن بالاولوية ـ غير صريح الدلالة في الجواز ، بل ولا ظاهر فيه ، لعدم استلزام الأخذ مس ما عليه من الكتابة . بل من المحتمل ـ كما في البرهان القاطع

---

(١) نقلهما ـ سابقا ـ فى الاستدلال على حرمة مس القرآن على المحدث بالاصغر ، وقال : « وارسال الاول غير قادح ، بعد ما كان فى الطريق حماد بن عيسى الذى هو من أصحاب الاجماع ، فلا يقدح ضعف من بعده على تقدير وجوده ، ولذا وصفه بعضهم بالصحة » ثم قال بعد نقل خبر أبى بصير : « وقد وصفه بعضهم بالصحة أيضاً ، والاخر بالموثق على الكلام فى الحسين بن المختار الموجود فى الطريق » ثم أخذ ـ رحمه الله ـ فى البحث الرجالى الذى لا حاجة لنقله هنا ، ونتعرض له فى القسم الثالث المعد لذلك ، ان شاء الله تعالى .

(٢) وقد عرفت مما قدمناه المناقشة و الاشكال فى الاستدلال بها . فراجع ص٢٢ .

وغيره ـ أن يكون قوله : « وما سمعت احدا يكره من ذلك شيئاً .. » من كلام محمد بن مسلم ، وعليه فاطلاق الدرهم ، إمّا يقيد بغير القرآن مما يجوز مسه ، وإن كان ظاهر السياق يقتضى خلافه ، أو يقيد إطلاقه الشامل لمس كتابته وغيرها ، بما دل على حرمة مسها خاصة ، فيحمل على مس الموضع الخالي عن الكتابة جمعاً .

وأمّا الثاني منهما : فالاستدلال به ، إنّما يتم على تقدير الجواز في اسمائه تعالى ، ومساواة إسم الجلالة للقرآن ـ كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ـ ولو سلم ذلك فلا ملازمة بين مس الدرهم وبين مس ما عليه من الكتابة ، فلاصراحة في دلالته ـ أيضاً ـ على المطلوب .

و بالجملة : الروايتان غير واضحتي الدلالة على الجواز بل قوله « والله فانّي لاوتى . . » و كذا الضمير في ـ يعيبهم ـ في الرواية الاولى مشعران بالتقيّة ، بناءً على رجوعه إلى السلاطين ، حيث انّ ضرب الدراهم والدنانير ، وما ينتقش عليها كان بامرهم ، كما هو المتعارف أيضاً في زماننا وماقبله من الازمنة ، مع انّ سندها غير خال عن الخدشة ، كما صرح به غير واحد ، فهما لا تصلحان للمقاومة ، مع ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على المنع ، فتدبّر والله الهادي إلى طريق الصواب » انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

ثمّ انّ مقتضى إطلاق موثقة عمّار المتقدمة وغيرهامن الأدلّة عموم الحكم لكلّ إسم من أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته المختصّة ، بل عن المشهور الحاق أسماء الانبياء والأئمّة عليهم السلام به ، على الاحوط ، وعن شرح الجعفريّة نسبة الالحاق إلى الاصحاب ، ولعلّه لمادلّ على وجوب تعظيم شعائر الله ، أو كما عن الغنية الاجماع عليه، و كلاهماغير ظاهر .

حكم كفارة وطى الحائض

اختلف الاصحاب في وجوب الكفارة واستحبابها لمن وطأ زوجته الحائض عالماً عامداً على القولين : نسب الاوّل منهما إلى المشهور بين قدماء الاصحاب، بل عن الخلاف والغنية والانتصار والفوائد : الاجماع عليه، والثاني منهما إلى أكثر المتأخّرين ، ونكاح المبسوط ، وجملة من كتب الفاضلين ، والذكرى ، والبيان ، وجامع المقاصد ، والروض

وغيرها ، وفى الحدائق هو المشهور بينهم .

واستدلّ للقول الاوّل بروايات :

منها: ما رواه الشيخ ، عن داود بن فرقد عن أبى عبدالله عليه السلام ، فى كفّارة الطمث « ان يتصدّق فى أوّله بدينار ، وفى اوسطه بنصف دينار ، وفى آخره بربع دينار ، قلت : فان لم يكن عنده ما يكفّر قال عليه السلام : فليتصدّق على مسكين واحد وإلّا استغفرالله ولا يعود ، فانّ الاستغفار توبة و كفّارة لكلّ من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفّارة »(١) ونحوه الفقه الرضوى .

و منها : موثقة أبى بصير عن أبىعبدالله عليه السلام ، قال : « من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به »(٢) .

ومنها : صحيحة محمّد بن مسلم ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام ـ عن الرجل يأتي المرأة وهي حائض ؟ قال ـ ع ـ يجب عليه في استقبال الحيض دينار ، وفي استدباره نصف دينار، قال: قلت جعلت فداك يجب عليه شيء من الحد ؟ قال ـ ع ـ نعم خمسة وعشرون سوطاً ، ربع حد الزاني ، لانه أتى سفاحاً »(٣) .

ومنها : روايته الاخرى في الصحيح قال : « سألته ـ ع ـ عمن اتى امرأته و هي طامث ؟ فقال ـ ع ـ يتصدق بدينار ، ويستغفر الله تعالى »(٤) .

ومنها : مرسلة المقنع قال : « روى أنه إن جامعها في أوّل الحيض فعليه ان يتصدّق بدينار ، وإن كان في نصفه فنصف ، وإن كان في آخره فربع دينار »(٥) .

ومنها : ما عن العوالي عن النبي ـ ص ـ انه قال : « في الّذي يأتي امرأته وهي حائض يتصدّق بدينار أو بنصف دينار »(٦) .

(١،٢) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب الحيض .

(٣) نفس المصدر ، الباب ١٣ من أبواب بقية الحدود و التعزيرات .

(٤،٥) نفس المصدر ، الباب ٢٨ من أبواب الحيض .

(٦) المستدرك باب ٢٣ من أبواب الحيض .

ومنها: صحيحة عبدالله بن عليّ الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام « في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ماعليه ؟ قال ـ ع ـ يتصدق على مسكين بقدر شبعه » (١) .

و منها : المروي في تفسير عليّ بن إبراهيم القميّ عن الصادق عليه السلام « من اتى امرأته في الفرج في أوّل أيّام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار ، وعليه ربع حد الزاني خمس وعشرون جلدة ، وان اتاها في آخر حيضها فعليه ان يتصدّق بنصف دينار ، ويضرب اثنتي عشرة جلدة ونصفا » (٢) .

واستدلّ للقول الثاني أيضاً بروايات :

فمنها : صحيحة العيص ، عن الصادق عليه السلام « عن رجل واقع امرأته و هي طامث ؟ قال ـ ع ـ لايلتمس فعل ذلك ، قد نهى الله ان يقربها ، قلت : فان فعلذلك أعليه كفارة ؟ قال ـ ع ـ لا أعلم فيه شيئاً ، يستغفرالله ولا يعود » (٣) .

ومنها: موثقة زرارة ، عن احدهما ـ ع ـ قال : «سألته عن الحائض يأتيهازوجها ؟ قال ـ ع ـ ليس عليه شيء يستغفرالله ولا يعود » (٤) .

ومنها: موثق ليث المرادي قال : « سألت الصادق ـ ع ـ عن وقوع الرجل على امرأته خطأ ؟ قال ـ ع ـ ليس عليه شيء ، وقد عصى ربه » (٥) .

والمراد من الخطأ بقرينة قوله عليه السلام « وقد عصى ربه » الخطيئة ، قال العلامة الانصاري فيطهارته: «والظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ فيالفعل ، ومنهالخطيئة أوالخطأ فيالحكم ، مع التقصير في السؤال ، دون الخطأ في الموضوع » .

و منها : خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي ، المروي في الكافي ، قال : « سألت أبا الحسن ـ ع ـ عن رجل اتى أهله وهي حائض ، قال ـ ع ـ يستغفرالله ولا يعود ، قلت : فعليه ادب ، قال ـ ع ـ نعم ، خمسة و عشرون سوطاً ، ربع حد الزاني ، وهو صاغر ، لأنه أتى سفاحاً » (٦) ورواه الشيخ أيضاً عن عليّ بن إبراهيم .

(٢،١) الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب الحيض .

(٣–٥) نفس المصدر ، الباب ٢٩ من أبواب الحيض .

(٦) نفس المصدر ، الباب ١٣ من ابواب بقية الحدود والتعزيرات .

ومنها : حسنة عبدالملك بن عمرو ، قال : «سألت أباعبدالله ـ ع ـ عن رجل أتى جاريته وهي طامث قال ـ ع ـ . يستغفرالله ربه ، قال : عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار ؟ فقال أبو عبدالله ـ ع ـ فليتصدق على عشرة مساكين »[1].

ومنها : حسنة الحلبي . « عن رجل واقع امرأته وهي حائض ؟ فقال ـ ع ـ إن كان واقعها في استقبال الدم فليستغفرالله ، ويتصدّق على سبعة نفرمن المؤمنين بقدر قوت كل رجل منهم ليومه ولا يعد ، وإن كان واقعها في ادبار الدم آخر أيامهاقبل الغسل فلا شيء عليه »[2].

والاخيران لم يعرف القائل بمضمونها ، فلا يعارضان الاخبار المثبتة ، مع ان مورد الاولى منهما وطي الامة .

و هذه الأخبار ـ أيضاً ـ ظاهرة في نفي الوجوب ، ان لم نقل باظهريتها من تلك الاخبار المثبتة ، ومع الغض عن ذلك ، والبناء على تكافؤ الطائفتين في الظهور والدلالة ، فالامر يدور بين حمل الطائفة الاولى على التقية ، كما يشهد بذلك رواية عبدالملك : « فان الناس يقولون » فانهاتدل على ان لزوم التصدق بدينار أو نصف دينار كان معروفاً بينهم ، وقوله ـ ع ـ في صحيحة العيص: « لاأعلم فيه شيئاً » فانه مشعر بان لزوم الكفارة كان مشهورا أيضاً بين فقهائهم ، بحيث لم يتمكن الامام ـ ع ـ انكاره بطريق الجزم ، واكتفى بقوله : « لا أعلم » . أوحملها على الاستحباب ، وتنزيل اختلافها في مقدار الكفارة على اختلاف مراتب الاستحباب ، جمعاً بينها وبين الاخبار المصرحة بعدم الوجوب ، إذ فيها ـ مضافاً إلى معارضتها بالاخبار النافية ـ من الاختلاف مايصعب الجمع بينها ، ولا طريق له إلّا بذلك ، ولذا كان خيرة النهاية ، ونكاح المبسوط ، وجملة من كتب الفاضلين ، والذكرى ، والبيان ، وجامع المقاصد ، والروض وغيرها ، وجماعة

---

(١) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب الحيض .

(٢) نقلها في المستمسك الى قوله : « ولا يعد » عن الحلبي راجع ج ٣ ص ٢٧٥ . ونقلها في مصباح الفقيه ج ٢ ص ٧٢ من مبحث الاغسال بعنوان رواية اخرى عن عبدالملك ابن عمرو ولكن لم اجدها في الوسائل بعد الفحص .

من متأخرى المتأخرين ، بل ينسب إلى أكثرهم ـ على ما حكي عنهم ـ الاستحباب ويشهد له الخبر المروي عن الدعائم : «من أتى حائضا فقد أتى مالا يحل ، ويستغفر الله ويتوب من خطيئته ، وان تصدّق مع ذلك فقد أحسن» .

ولو نوقش فيه بضعف سنده ، وعدم صلاحيته لأن يكون شاهداً لكانت دعوى التأييد به غير بعيدة . فاختلافها في مقدار الكفارة يؤيّد ، بل يدل على كون الحكم استحبابياً . اللّهم إلاّ أن يقال بإمكان الجمع بين تلك الأخبار بطريق آخر ، وهو حمل مطلقاتها على رواية داود من التفصيل في أفراد الكفارة بحمل موثقة ابى بصير من التصدقّ بنصف دينار على من وطأها فى وسط الحيض ، و حمل الصحيحة الثانية لمحمّد بن مسلم على من وطأها فى اوله بقرينة صحيحته الاولى ، ورواية داود ، وحمل صحيحة الحلبى الاولى ، و حسنته المتضمنة لقوله عليه السلام « يتصدق على مسكين بقدر شبعه » على صورة عدم التمكن من الدينار ، بقرينة ذيل رواية داود ، فمع ضم تلك الأخبار بعضها مع بعض يمكن الجمع العرفى بينها .

ولكن يرد عليه : بان هذا النحو من التقييد في الروايات من ابعد التصرفات فان تلك الاخبار المطلقة وردت في مقام بيان حكم المسائل ، وحملها على ما تضمنته رواية داود بإرادة خصوص من وطأها في أوّل الحيض ووسطه من صحيحة محمد بن مسلم ، وموثقة أبي بصير ، وارادة خصوص من لم يكن عنده ما يكفّر من صحيحة الحلبي مما لا يمكن الالتزام به ، إذ لو كان مراعاة هذا التفصيل واجباً على الواطي كيف يأمره الامام ـ ع ـ عند الاستفهام عن حكمه بأن يتصدّق على مسكين بقدر شبعه أو بدينار ، أو بنصفه من دون أن يبين له وظيفته اللازمة تفصيلاً ، ولئن اغمضنا عن هذا الاشكال ، وقلنا بامكان استفادة هذا التفصيل من المطلقات بضمها إلى رواية داود ، كما في سائر الاطلاقات ، التي تقيد بدليل آخر ، لما كان الجمع المزبور أيضاً رافعاً للاختلاف الموجود في بعض تلك الأخبار مع رواية داود ، إذ في صحيحة محمد بن مسلم الاولى تصريح بأن عليه في استدبار الحيض نصف دينار ، و كذا في مرسل القمي وأنه إن أتاها في آخر حيضها فعليه أن يتصدّق بنصف دينار . اللّهم إلاّ أن يتجوز

في لفظي الاستدبار ، و الآخر بحملهما على ما عدا الاول ، وتقييدهما بما هو متضمن للربع في الآخر الحقيقي ، لكنه تكلف بعيد ، فالأولى ان يقال : بانهما ممالم يعرف القائل بمضمونهما ، فلايعارضان لرواية داود وغيرها .

و اضف إلى ما ذكرناه ما صرح به بعض من قصور رواية داود في دلالتها على الواجب ، فان الكفارة اعم من الواجبة ، و ليس الكلام وارداً لبيان وجوبها ، كما يؤيده ما في المعتبر، فان المحقق بعد تقدير الكفارة بما في رواية داود قال : «لنا رواية ابن فرقد عن ابى عبدالله عليه السلام ولايمنعنا ضعف طريقها عن تنزيلها على الاستحباب ، لاتفاق الاصحاب على اختصاصها بالمصلحة الراجحة ، اما وجوبا ، و اما استحبابا » .

و كذا ما في المنتهى حيث قال العلامة: «لنا رواية داود بن فرقد وقد تقدمت ولايمنع ضعف سندها العمل بها ، اذ الاتفاق وقع على صحتها ، فبعض استدل بها على الرجحان المانع من النقيض، وبعض استدل بها على مطلق الرجحان » فحينئذ فالجزم باستفادة الوجوب منها مما يمكن المنع عنه .

واما حملها على التقية فمما لاينبغي اصغاؤه ، اذا المسألة ـ على مانقل عنهم ـ اختلافية بينهم، وفي مثلها لامجال للحكم بصدورمادل علي الوجوب، اوعدم الوجوب تقية ، مع ان التقية انما يصار اليها عند تعذر الجمع العرفي ، وقد عرعت امكانه .

و اما طرح الاخبار النافية باعراض الاصحاب عنها فمما لاينبغي الالتفات اليه، اذ في تلك الاخبار الكثيرة مايمكن دعوى العلم الاجمالي بصدوره ، ومعه كيف يمكن الالتزام بعدم حجيتها ، بعد ذهاب من عرفت ـ آنفا ـ الي العمل بها .

واماالاجماعات المحكية التي استدل بهاعلى الوجوب ـ فمضافا الى عدم حجيتها بنفسها ـ موهونة بمصير القائلين بالاستحباب على خلافها ، مع انها ـ على تقدير اعتبارها ـ تكون كاشفة عن صدور الاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة عليهم السلام لا عن صدور انشاء الوجوب عنهم عليهم السلام .

فتحصل مما بيناه : ان حمل الاخبار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب اولى واهون من سائر التأويلات بعد ما لم تكن لتلك الاخبار قوة ظهور فيه ، حتى لايكون

تأويلها وحملها عليه ممكنا .

هذا : ولكن الانصاف ان التخطى عماهو المشهور بين قدماء الاصحاب، ومشاهير الرجال الذين كان استنادهم وإعراضهم مداراً للوثوق والوهن فيغايه الاشكال ، فلا يترك الاحتياط والله العالم .

مقدار كفارة وطى الحائض

المشهور بين الاصحاب : ان الكفارة في اول الحيض دينار ، وفي وسطه نصفه ، و في آخره ربعه ، بل قيل بعدم الخلاف فيه ، بل عليه الاجماع ، كما عن الانتصار ، والخلاف ، والغنية ، والمعتبر والمنتهى . نعم : المحكي عن ظاهر المقنع الاعتماد على رواية الحلبى الاولى،لاقتصاره بذكر مضمونها ليس غير ، لكنه غيرمضر بعد موافقته لما هو المشهور في غيره .

وقال العلامة الانصارى في طهارته «لاخلاف ظاهراً في كون الكفارة هي الدينار ونصفه و ربعه ، ويظهر من محكي المقنع العمل برواية الحلبى المتقدمة ـ الحلبى الاولى المتضمنة للتصدق على مسكين بقدر شبعه ـ و جعل الدينار رواية الا انه في الفقيه وافق المشهور .

وذكر نحوه في البرهان القاطع، فانه بعد نقل ماذكر عن كتاب حيض المقنع قال : « لكنه و افق المشهور في نكاحه و في الفقيه و الهداية العمل على ما عند الاصحاب » هذا مع امكان حملها على تعذر الدينار او تعسره ، بقرينة ما في رواية داود ، فلاتكون معارضة لها .

و كيف كان فالعمدة في مستندهم هي التفصيل المستفاد من خبر داود المتقدم، المعتمدلدى الاصحاب،والمعتضد بمرسلة المقنع المتقدمة والفقه الرضوى ، بل تدل عليه ـ أيضاً ـ المطلقات من الاخبار ، بعد حملهاعلى رواية ابن فرقد ، وتقييدهابها ، كما عرفت .

واما حسنة عبدالملك المتضمنة للامر بالتصدق على عشرة مساكين ، و كذا حسنة الحلبي الثانية الآمرة بالتصدق على سبعة نفر من المؤمنين فهما و ان كانا

معارضين لرواية داود وغيرها، الا انهما ممالم يعرف القائل بهما، مع ان مورد الاولى منهما كفارة وطى الامة ، ولم يقل احد بالتعدى منها الى الزوجة .

و احتمل بعض بان المراد من التصدق على عشرة او سبعة هو التصدق بدينار ، او نصفه ، كما حمل في كشف اللثام ـ على ما حكى عنه ـ حسنة الحلبي الثانية على كون قوت السبعة قيمة الدينار ، لكنهما ـ مضافا الى بعدهما وعدم صلاحيتهما لان يكونا مستندين للحكم ، لعدم معلومية ارادة هذا المعنى منهما ـ لم يعلم العامل بمضمونهما ، كما اشير اليه . فما ذهب اليه المشهور في مقدار كفارة الوطى مما لاينبغي التأمل فيه ، وسواء بنينا على الوجوب او على الاستحباب ، فما عن بعض من تأخر من الميل الى إجزاء جميع ما في الروايات ، بناء على الاستحباب مما لا يوافقه القائل به أيضاً .

ثم ان مقتضى اطلاق جملة من النصوص المتقدمة ، كخبر محمد بن مسلم : «الرجل يأتي المرأة وهى حائض » و خبر ابى بصير : « من اتى حائضا » و خبر ابن فرقد : ـ في كفارة الطمث ـ عدم الفرق في الزوجة التي هى المتيقنة من هذه النصوص بين كونها دائمة او منقطعة ، و بين الحرة و الامة ، فانها باطلاقها تشمل جميع هذه الاقسام . و اما مقدار كفارة وطى الامة اذا كانت مملوكة للواطى فسيأتى قريباً .

حكم الزوجة والاجنبية واحد

هل يختص الحكم المزبور بوطي الزوجة ام يتعدى الى الاجنبية المزني بها ، او الموطوءة شبهة وجهان: لايخلو ثانيهما عن قوة لاللاولوية ، كما استدل بها بعضهم، لانها ممنوعة ، بل لاطلاق قوله عليه السلام في رواية ابي بصير المتقدمة : « من اتى حائضا » الشامل للزوجة و الاجنبية ، و لذا صرح الشهيد في الذكرى بعدم الفرق بينهما ، لاطلاق بعض النصوص ، و كذا العلامة في المنتهى ، حيث استدل بهذه الرواية على ان حكم الاجنبية حكم الزوجة ، لان الحكم فيها علق على المطلق من غير تقييد ، فكان كالعالم ـ وهو جيد ـ ودعوى انصرافها الى الزوجة ممنوعة لظهورها في العموم ، بل

كما ـ قيل ـ امكن دعوى ظهورغيرهافيه أيضاً وان كان مورده الزوجة ، فان مناسبة الحكم و الموضوع قرينة على ان خصوصية الزوجة ملغاة ، فيحكم باتحادهما في الحكم . ونحوهذه الرواية في الدلالة رواية محمد بن مسلم الاولى المتقدمة : « الرجل يأتي المرأة وهي حائض » فانها أيضاً باطلاقها شاملة للزوجة والأجنبية ، ومنه يظهر حكم الموطوءة ـ شبهة ـ في الحاقها بالزوجة ، لانها اولى بالالحاق من المزني بها ، كما لا يخفى .

كفارة وطى المملوكة

لو كانت الحائض مملوكة للواطى ، فعن الفقيه ، والمقنعة ، والانتصار ، والنهاية ، والسرائر ، و المهذب ، و الجامع : انّ كفارته ثلاثة أمداد من طعام يتصدق بها على ثلاثة مساكين ، بل عن الانتصار الاجماع عليه ، و ظاهرهم الوجوب ، و عن السرائر نفى الخلاف فيه .

واستدل السيد عليه في محكى الانتصار مع الاجماع : «بانّ الصدقة بر وقربة وطاعة لله تعالى ، فهى داخلة تحت قوله تعالى : وافعلوا الخير ، وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب ، وظاهر الامر الايجاب ، فيقتضى وجوب هذه الصدقة ، وانما خرج ماخرج عن هذه الظواهر بدليل ، ولا دليل على الخروج هنا» .

واستغرب عن هذا الاستدلال في كشف اللثام على ما حكي عنه ، واشار الي وجه الاستغراب بعض الاعاظم ممن عاصرناه بان العمومات المذكورة لاريب انها للاستحباب ، ولوسلّم انها للوجوب فلا تدلّ علي التخصيص بما ذكر ، و هو جيد .

نعم في الفقه الرضوى « وان جامعت امتك وهى حائض فعليك ان تتصدق بثلاثة أمداد من الطعام» وهو و ان كان ظاهراً في الوجوب ، الا انّ سنده مخدوش ، ومجرّد موافقته لفتوى من عرفت لم يكن كافيا في جبره ، مالم يحرز استنادهم به ، و لذلك اختار في المعتبر ، و المنتهى ، و جامع المقاصد ـ على ما حكي عنه ـ الاستحباب ، لقيام الاجماع على انتفاء الكفارة بالدينار ونصفه وربعه في الامة ، ولدلالة حسنة عبدالملك بن عمرو المتقدمة على انتفائها فيها أيضاً ، و امّا ما في ذيلها من الأمر بالتصدق علي

عشرة مساكين فهو محمول على انه افضل من الاستغفار الذي امر به في صدرها، جمعاً بينها وبين مادل على نفي الوجوب كما تقدم، فالقول باستحباب الكفارة ـ هنا ـ وان كان لايخلو من قوة الا ان الاغماض عن اجماع الانتصار ونفي خلاف السرائر مشكل، فالاحتياط فيه مما لاينبغي تركه، ثم انه لافرق ـ عندهم ـ في الامة المملوكة للواطيء بين كونها قنة اومدبرة اوام ولداومكاتبة مالم يتحرر منها شيء لاطلاق النص ومعاقد الاجماع.

حكم سائر انواع الاماء

اذا وطأ امته المبعضة او أمته المشتركة او المزوجة او المحللة فهل تسقط الكفارة رأساً، او يحكم بالحاقها بالزوجة في ترتب الدينار ونصفه وربعه على وطيها، او بالأمة، او يفصل بين هذه الافراد الاربعة بالحاق الاوليتين بالزوجة و الاخيرتين بالامة وجوه:

ربما يستدل للاول: بخروج الجميع عن عنوان النص والفتوي، لعدم صدق كل من العنوانين، اعنى الزوجة والامة عليهن.

أما عدم صدق الزوجة فواضح، و أما عدم صدق الامة فلظهور الاضافة، اى اضافة الامة الى الواطيء في المملوكية التامة الخالصة في الرقية، التى لامانع من وطيها على المولى، الا من جهة الحيضية، وهذا المعني غير صادق على أمته المبعضة والمشتركة والمزوجة للغير او المحللة له، فمقتضى الاصل سقوط الكفارة في وطى الجميع، وفيه:

اولاً: كون تمامية الأضافة وخلوص الرقية من قيود الحكم غير ثابت، بل الظاهر و رودها مورد الغالب، فلاتكون دخيلة في الحكم، كى ينتفي بانتفائها، بل يمكن ان يقال: بان المستفاد من ظاهر نصوص وطي الأمة هو: ان المناط في ثبوت ثلاثة أمداد كون الموطوءة من صنف الاماء و الجوارى، و ان لم تكن ممحضة في الرقية.

وثانياً: لو سلمنا ظهور الاضافة في التقييد، وخروج هذه الافراد عن عنوان

الأُمة ، بل وعن عنوان الزوجة فيمكن ان يُستفاد حكم الجميع من عموم مادل على ان كفارة الوطي في الحيض هي الدينار او نصفه او ربعه خرجت منه الأُمة الموطوءة لمالكها حلالا بالاجماع ، فيبقى غيرها داخلا في ذلك العموم .

فمنه يظهر ضعف الحاقها بالامة كما يظهر أيضاً ضعف التفصيل بين المبعضة والمشتركة ، وبين المزوجة و المحللة بالحاق الاوليين بالزوجة ، لعموم كفارة الطمث ، والاخيرتين بالأُمة لاطلاق دليلها الشامل للأُمة ، بدعوى بدوية انصرافه عنها ، لعدم الفرق بين الموارد الاربعة في هذه الدعوى و بدوية الانصراف ، ولكن الاحوط ـ مع ذلك ـ الجمع بين كفارة الزوجة والأُمة : الدينار و الامداد .

و إنّما تعرّضنا لحكم الاماء ، وذلك لأجل هذه الاربعة الّتي قد عرفت انها محكومة بحكم الزوجة ، و يترتب على وطيها من الكفارة ما يترتب على وطي الزوجة من الدينار أو نصفه أو ربعه ، فلا يكون البحث عن حكمها خارجا عما نحن بصدده .

نعم لقائل ان يقول : ان التعرض لهذا الحكم من أصله قليل الجدوي بعد انتفاء الموضوع في هذا العصر ، وعدم ابتلاء الناس به ، لكنه كان لاتباعنا للفقهاء سيما المعاصرين ومن تقدم عليهم .

الدينار مثقال من الذهب المسكوك

المراد بالدينار هنا و في سائر الموارد الّتي صار موضوعا للاحكام الشرعيّة ـ على ما صرّح به كثير منهم ـ هو مثقال من الذهب الخالص المسكوك . ونسبه في الحدائق إلى الاصحاب ، بل في الرياض : « انه مثقال من الذهب الخالص إجماعاً مضروب على الاصح وفاقاً لجماعة للتبادر » مضافاً إلى ما عرفت في الجزء الاوّل من هذا الكتاب تنصيص كثير من اللغويين والمؤرخين والباحثين عن النقود ، على ان الدّينار إسم للذهب المدور المضروب ، وتصريح جماعة منهم ـ ايضا ـ بانه فى الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب[1] وأمّا إعتبار كونه خالصاً فقد بيّنا في ذلك الجزء أيضاً عند البحث

(١) راجع الجزء الاول ص ٣٤ وهامش ، ص ٣٧-٣٩ وص ٢٥١-٢٦٠ .

عن نقود الجداول [1] مابه يجمع بين القول باعتبار الخلوص ، وبين القول بأن المعتبر صدق الذهب عليه ، وإن كان مغشوشاً ، كما يأتي في باب الزكاة في مسألة :حكم الدراهم والدنانير المغشوشتين تفصيل ذلك أيضاً .

جواز الاجتزاء بالقيمة

هل المتعين في الكفارة اعطاء عين الدينار ، ام تجزي قيمته ، ولو مع التمكن منه قولان :

أولهما ما حكي عن العلامة في كتبه ، والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيرهم ، لظهور لفظ الدينار في ذلك ، وعدم صدقه على قيمته ، فيقتصر على مورد النص .

وثانيهما : ماعن الموجز الحاوي ، و كشف الالتباس ، وعن كشف اللثام حكايته عن الجامع ، واستظهاره من المقنعة والغنية والنهاية والمراسم والمهذب وغيرها ، وهو الاقوى فان المتبادر من الامر باعطاء الدينار الواقع في حيز الخطاب ـ عرفاً ـ هو إرادة مقداره من حيث المالية ، إذ المقصود الغائي ايصاله إلى المستحق لينتفع به ، فلا تفاوت في ذلك بين اعطاء عين الدينار وبين اعطاء سائر النقود من الفضّة وغيرها ، كما هو كذلك في الموارد التي امر فيها باعطاء الاثمان ، فالدينار ـ هنا ـ بماله من الماليّة صار مأخوذاً في الحكم ، لا بماله من الخصوصية أي المضروب من الذهب ، وإن قلنا بأن مقتضى القاعدة في سائر الموضوعات الواقعة في حيّز الخطاب تعلقه بها بماله من الخصوصية ، إذ مضافاً إلى التبادر المزبور في باب اعطاء الاثمان كان الامر باعطاء نصف دينار أو ربعه ، مع عدم كونهما مضروبين في زمان صدور الحكم قرينة على إرادة مقدارهما من حيث المالية في ضمن أيّ مسكوك ، كما كان بناء المعاملات اليوم بالنسبة إليهما على ذلك أيضاً ، حيث لايراد منهما إلاّ ماليتهما الموجودة في مطلق النقود ، فيكون الدينار كذلك أيضاً ، حيث لايرادمنه إلاّ ماليته المعينة الموجودة في مطلق المسكوك .

---

(١) راجع الجزء الاول ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

ودعوي : ان ذلك لايلازم القول به في الدينار ـ أيضاً ـ لوجود المضروب منه في ذلك الزمان مدفوعة بما عرفت من التبادر ، مع بعد التفكيك بينه و بين النصف والربع بعد وحدة سياق الحكم في رواية ابن فدقد بالنسبة إلى الجميع .

نعم : ربما يقال بأن قرينة السياق إذا كانت مانعة من حمل الدينار على خصوص المسكوك من الذهب فالامر يدور بين دفع قيمته ـ ولو من غير الذهب ـ وبين دفعها بمقدار ما يساويه من الذهب ولو كان تبرا ، والثاني اولى ، لانه اقرب إلى الدينار ، لما فيه من الاحتفاظ ببعض خصوصياته وهو الذهب ، وإن كان له وجه لأقربيته إلى الحقيقة ، إلّا أنه لا يوجب التعين ـ كما توهمه بعض ـ بل يكون دفعه أيضاً بعنوان القيمة ، ولذا قال العلامة الانصاي بعد التصريح بعدم الاجتزاء بالتبر «لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته » ثمّ تنظّر فيما ذكره العلامة في المنتهى من تناول إسم الدينار على التبر ، حيث قال فيه «لا فرق بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما» ثمّ قال : « في إخراج القيمة نظر أقربه عدم الإجزاء لانه كفارة ، فاختص ببعض أنواع المال كسائر الكفارات » .

لكن يرد عليه : بأن الجمود على ظاهر النص كسائر الكفارات إنّما كان في مورد فقد القرينة على الاجتزاء بالقيمة ، واما المقام فالقرائن الموجودة تقتضي جوازه ، كما اشرنا إليها من كون المتبادر من الامر باعطاء الأثمان ـ عرفاً ـ مقداره من حيث المالية ، وان الدينار سوقه مساق النصف والربع المراد بهما القيمة ، بعد عدم كونهما مضروبين في زمن صدور الحكم ، ومع تعذره غالباً .

وأما توهم امكان تسليط المستحق على نصف الدينار وربعه المشاع فهو بمعزل عما يفهمه العرف ، ولا ينسبق ذلك إلى اذهانهم ، كما هو واضح ، فبناءً على ماذكر لافرق في دفع القيمة بين كونها تبرا ـ أي مثقالا من الذهب غير المسكوك ـ وبين غيره ، وإن كان الاوّل هو الاولى كما عرفت ، ويؤيد الاجتزاء بالقيمة عدم سقوط الكفارة بالتعذر عن الدينار ، بل ينتقل إلى القيمة مع أنه لا دليل على دفع القيمة إلاّ دليل الدينار . اللّهم إلاّ أن يقال : بأن دليل الاجتزاء بالقيمة عند تعذره هو الاجماع

أو قاعدة الميسور ، ان لم يناقش في ادلتها الّتي استدل بها لها بضعف اسنادها ، وعدم صدق الميسور على القيمة ، كما يأتي البحث عن هذه القاعدة و مقدار شمولها في مسألة : العجز عن الكفارة .

هذا إذا كان متمكنا من اعطاء عين الدينار ، وأما مع تعذره فلا كلام ولا إشكال في الاجتزاء بالقيمة كما اشير إليه .

المدار في القيمة على وقت الاداء

الأقوى ان المدار ـ بناء على الاجتزاء بالقيمة ـ على وقت الاداء ، لا زمان تشريع الحكم ، ولا زمان الوطي الّذي هو وقت اشتغال الذمّة ، وعلّل قائله به لما عرفت من أن المتبادر ـ عرفاً ـ في باب اعطاء الاثمان هو الماليّة ، فالملحوظ ليس إلّا مقدار ما للدينار من القيمة غير المقيدة بزمان ، فالوطي يوجب اشتغال الذمّة بماليّته بما أنها قيمته ، لا بما أنها قيمة تشريع الحكم ، أو زمان الوطي ، فالذمّة مشغولة بها إلى زمان الاداء والامتثال ، ولايحصل الفراغ إلّا بتأدية ماليّة هذا الزمان ، وإن زادت أو نقصت بلحاظ وقت آخر .

وقد يستدل لذلك تسالم الفقهاء على جواز اعطاء عين الدينار مطلقاً ، سواء زادت قيمته على قيمة صدور الحكم ، أو قيمة زمان الوطي ، ام نقصت . وهذا لا يتم إلّا أن يكون المدار على قيمة وقت الأداء ، ولكن يمكن أن يخدش فيه بأنّ هذا التسالم إنّما يكون لاجل عدم إمكان تقييدهم الدينار الّذي أراد الواطيء دفع عينه باحدى القميتين ، إذ ليس له إلّا دفع دينار واحد ، فلو فرضنا تقييد قيمته باحداهما ـ وكانت ازيد من قيمته وقت الاداء ـ للزم أن يدفع ديناراً ، مع الزيادة .

وهذا ، مضافاً إلى استلزامه مخالفة النص ـ الدال على انّ له اعطاء دينار فقط ـ مخالف للمفروض أيضاً . اللم إلّا أن يقال بأنّ كلام المستدل مبنيّ على تسالمهم على جواز اعطاء الدينار مطلقاً ، زادت قيمته ام نقصت ، وأنه ملحوظ بماله من المالية ، ولازم ذلك اعطاء قيمته يوم الاداء ، من دون نظر إلى منشأ هذا الحكم ، وما للدينار من الخصوصيّات المشخصّة ، حتى يدعى بأنّ هذا الحكم مستند إلى عدم إمكان تقييد

الدينار بأحدى القيمتين ، كما لا يخفى .

لاكفارة على المرأة

بلا خلاف فيه ظاهراً . وإن كانت مطاوعة ، فضلا عن ان تكون مكرهة ، بل عن الروض : الاجماع عليه ، لاختصاص الادلة بالرجل الواطيء ، ولادليل بالنسبة إليها فمقتضى الاصل العدم ، و كذا لا كفارة على الرجل لواتته المرأة وا كرهته على الوطي لاختصاصها ـ أيضاً ـ باتيانه لها إختياراً ، فلا دليل على التعدّي .

لا كفارة على الصبي والمجنون والجاهل والناسي

أما الصبيّ والمجنون فلاختصاص الادلّة بصورة المعصية المنتفية بالنسبة إليهما ، لارتفاع التكليف عنهما بحديث رفع القلم وغيره . أمّا الجاهل بالموضوع ـ أي كونها في الحيض ـ و كذا الناسي له فلعدم تنجز التكليف بالحرمة في حقهما ، والكفارة عقوبة على مخالفة التكليف ، وتحقق العصيان ، ولاعقوبة على الجاهل بالموضوع ، لقبح تكليف الغافل ، و كذا الناسي ، فانه بعد نسيانه يصير جاهلا ، فحكمه حكمه ، فهما عذران مانعان عن تحقق المعصية المترتبة عليها الكفارة .

وأمّا الجاهل بحكم التحريم ففيه قولان : من انّ الكفارة ـ كما اشرنا إليه ـ عقوبة على الفعل ، ومع الجهل لا عقوبة عليه ، فلا كفارة ، ومن أن الجاهل بالحكم كالعامد ، مع تنبهه وتقصيره في السؤال ، فيكون آثماً ، فيترتب عليه الكفارة . المحكي عن ظاهر جماعة العدم ، فانهم اشترطوا في وجوب الكفارة العلم والعمد ، كالشيخ في الخلاف ، والمحقق في الشرايع ، والعلامة في جملة من كتبه ، والشهيد في الذكرى ، بل ظاهر الخلاف أوصريحه : نفي الخلاف فيه ، حيث قال : « فان وطأها جاهلاً بانها حائض ، أو جاهلا بتحريم ذلك فلاشيء عليه ، وإن كان عالما بهما أثم ، واستحق العقاب ويجب عليه التوبة ، بلاخلاف في جميع ذلك » وبه صرّح أيضاً العلاّمة الأنصاري في طهارته ، و قال : « ولو جهل الحكم أو الموضوع أونسيها فلا تحريم » و هو المتجّه إذا كان قاصراً أو معذوراً .

وأمّا إذا لم يكن كذلك ، وكان مقصّراً : في السؤال عن الحكم فالأقوى ترتب الكفارة عليه ، لاقتضاء الأدلّة ثبوتها ، لأجل تحقق العصيان ، وصحة عقوبته على مخالفة التكليف .

هذا إذا كان جاهلاً بالتحريم ، وأمّا إذا كان عالماً به ، وجاهلاً بالتكفير فالظاهر : عدم الاشكال في ثبوته ، لاطلاق الأدلّة .

وقد يستدل لذلك بعدم مدخلية العلم والجهل في ترتب الكفارة على الفعل ، نظير الجنابة المترتبة على التقاء الختانين والانزال من الاحكام الوضعية المترتبة على نفس الفعل ، سواء علم بها أوجهل ، لكنه فاسد إذ ترتب الكفارة على الوطي ـ وجوباً أو ندباً ـ حكم شرعي يشترك فيه العالم والجاهل ، وليس مختصا بالعالم به ، نظير كفارة الافطار المترتبة عليه التي وجوبها على المفطر حكم تكليفي ، سواء كان عالما به أولا .

تقسيط الايام الثلاثة على العادة

المشهور ـ كما نسب إلى ظاهرهم ، والمصرّح به في كلام جماعة ، وكذا المتبادر من ظاهر النصوص ـ هو أن المراد بأوّل الحيض ثلثه الأوّل ، وبوسطه ثلثه الثاني ، وبآخره الثلث الاخير ، ولو مع الكسر .

فإذا كانت عادتها ثلاثة فكل ثلث يوم ، وإن كانت أربعة فكل ثلث يوم وثلث يوم ، وإن كانت ستة فكل ثلث يومان ، وإن كانت سبعة فكل ثلث يومان وثلث يوم ، وهكذا .

ولكن عن الراوندي : أن التثليث بلحاظ أكثر الحيض فذات الثلاثة ليس لحيضها وسط ولا آخر ، وذات الستة ليس لحيضها آخر .

وعن السلار في المراسم : ان الوسط مابين الخمسة إلى السبعة من دون ملاحظة الكسر في الطرفين ، ففي ذات العشرة كانت الاربعة الاولى عنده أول الحيض ، والخمسة إلى السبعة وسطه ، ومن أول الثمانية إلى آخر العشرة آخره ، وعليه فاذا كانت العادة أربعة أيام أو خمسة فليس لها وسط ولا آخر ، وإذا كانت سبعة فليس لها آخر ، وكلاهما

ضعيفان لمخالفتهما لظاهر النصوص و الفتاوي .

حكم وطي دبر الحائض

الكلام في وطي دبر الحائض يقع في مقامين : أحدهما في جواز وطيها فيه ، وثانيهما في ترتب الكفارة عليه .

أمّا المقام الاول : فالمشهور على الجواز ، بل عن ظاهر مجمع البيان والتبيان الاجماع عليه ، ويدل عليه حسن عبدالملك بن عمرو قال : « سألت أبا عبدالله ـ ع ـ ما لصاحب المرأة الحائض منها ؟ فقال ـ ع ـ كلّ شيء ما عدا القبل منها بعينه »[1] وفي روايته الاخرى : « كلّ شيء غير الفرج »[2] وفي موثق معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام : « ما دون الفرج »[3] و مثله خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله[4] عليه السلام و مرسل عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله قال : « حيث شاء ما اتقى موضع الدم »[5] وموثق هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام : « في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض ؟ قال ـ ع ـ لابأس إذا اجتنب ذلك الموضع »[6] وفي خبر عمر بن حنظلة عنه عليه السلام : « ما بين الفخذين »[7] وفي حسن عمر بن يزيد عنه عليه السلام : « ما بين اليتيها ولا يوقب »[8] .

فظاهر هذه الاخبار الجواز. نعم بناء على دخوله في إطلاق الفرج ـ المستثنى في النصوص المذكورة ـ يشكل الحكم به ، لكنه بعيد للتنصيص فيها على تحليل ما عدا القبل ، وموضع الدم ، وذلك الموضع ، فذلك الاطلاق ـ على فرض تماميته وشموله للدبر ـ لا يقاوم النص لتقدمه عليه ، و كذا الحال إطلاق قوله : « ولا يوقب » في حسن عمر بن يزيد لو سلّم شموله له ، فالمتعين الجواز ، بناء على جواز الوطي في الطاهر ، كما هو المشهور أيضاً ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، ودلّت عليه جملة من النصوص ، ولكن الاحتياط فيهما ـ سيما في الحائض ، لاحتمال دخول الدبر في الفرج ، أو شمول الايقاب له ـ مما لا ينبغي تركه .

وأمّا المقام الثاني ـ فبناء على عدم حرمة وطيها ـ فلا إشكال في أنه لا كفارة

(١ـ٨) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب الحيض .

عليه ، لما عرفت من أنه تترتب على العصيان ، فلا كفارة حيث لم يكن عصياناً .

وأمّا بناء على الحرمة : فيمكن أن يقال بعدمها أيضاً ، بدعوى إنصراف نصوص الكفارة إلى وطيها في القبل ، ومع الشك في ثبوتها فمقتضى الاصل العدم ، مع انك قد عرفت أن الحيض لا يمنع من وطيها فيه ، إذا كان يجوز ذلك حال الطهر ، فلا حرمة ولا كفارة . نعم لو قلنا بأن المناط في حرمة وطيها صدق اتيان الحائض المصرح به في جملة من أخبار الكفارة ، المتحقق ذلك بالوطى في الدبر أيضاً ، لكان للقول بترتبها عليه وجه ، لكنك قد عرفت إنصراف نصوصها عن ذلك وعدم شمولها له ، وإن كان الاحتياط هنا أيضاً لاجل إحتمال دخوله في إطلاق الفرج ، كما اشرنا إليه آنفاً مما لا ينبغي تركه .

حكم الوطى فى الفرج الخالى من الدم

لو وطأها في الفرج الخالي من الدم وكان خروج حيضها معتاداً في غيره ، فالظاهر ترتب الكفارة عليه ، دون الموضع الّذي يخرج منه الدّم ، لانها تابعة لحرمة الفعل ، وصدق العصيان المتحقق بوطيها في الفرج ، لدلالة النصوص على حلية ماعداه ، ووجوب الاجتناب عنه ، خاصة في حال الحيض .

نعم في الفرض محتملات اخرى ، منها : وجوب الاجتناب عن كلا الموضعين ، للعلم بحرمة الوطى في حال الحيض . وتردد موضعه بين الموضعين نظير الثوب الّذي علم بنجاسته واشتبه موضعها ، أو الخمر المردد بين الاناءين من الشبهات المحصورة ، فالواجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة العلمية ، ومنها: عدم وجوب الاجتناب عن أحد الموضعين ، وعدم ترتب الكفارة لو أوقب في أحدهما ، كعدم ترتب الحد على شرب أحد الاناءين المشتبهين ، لانه مترتب على شرب الخمر الواقعي ، لا شرب الخمر المشتبه عند المكلف ، وكذا الكفارة فانها مترتبة على وطي الحائض قبلاً ، حال انصباب الدم منه في حال الحيض ، لا وطي موضع الاشتباه ، لكنه لا يخلو من تأمّل كما يأتي وجهه قريبا .

ومنها : عدم وجوب الاجتناب عن الموضعين ، لعدم العلم بالتكليف ، إذ القدر

المتيقن منه حرمة الوطي قبلاً ـ حال خروج الدم منه ـ فتنتفي الحرمة بانتفاء أحد القيدين ، فلاحرمة إذا وطأها في الثقب المتلوث بالدم ، لعدم كونه قبلاً ، ولا في الفرج الخالي ، لعدم كونه موضع الدم ، فالقيدان معتبران في التحريم المترتب عليه الكفارة كما تشعر به الآية المباركة « يسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض »[1] بناء على تفسير الاذى بالنجس والمحيض بمحل الحيض ، فيختص وجوب الاعتزال بالفرج المتلوث بدم الحيض ، ولو في باطنه .

وفيه : أن المستفاد من ظاهر الادلة هو وطي الحائض في حال الحيض ، ولاريب في أن هذا العنوان صادق على المفروض ، فيجب الاجتناب عنها ، ولو مع اشتباه الموضع مع أن الآية لاإشعار فيها بأن المحيض محل الحيض ، بل المحيض مصدر ميمي وهو والحيض بمعنى واحد ، فيكون المعنى الاعتزال عن النساء في حال الحيض .

و أمّا تفسير الاذي بالنجس فلا دلالة فيه على وجوب الاعتزال عن خصوص الفرج المتلوث بالدم ، لان النجس أو الرجس أعم من الظاهري والباطني من الاحداث المعنوية ، ولذا فسر في الصافي بأن الاذى هو مستقذر يوذي من يقربه نفرة منه ، فالآية المباركة تدلّ على وجوب الاجتناب عنها في هذه الحالة المنفرة .

و من ذلك يظهر ضعف احتمال اختصاص التحريم بموضع الدم دون الفرج الخالي ، بدعوى شمول الحيض للاول ، إذا صار معتاداً مع صدق الاذى والتلوث عليه دون الثاني .

وأمّا احتمال وجوب الاجتناب عن كلا الموضعين ففية تأمّل ، لما عرفت من دلالة النصوص على حلية ما عدا الفرج المنصرف إلى القبل و قوله عليه السلام : « موضع الدم» في مرسلة ابن بكير المتقدمة عنوان مشير إلى ما هو موضوع للحكم ـ أعنى الفرج ـ لا عنوان مستقل ، حتى يشمل الموضعين ، فالمستفاد منها ـ حينئذٍ ـ حرمة الوطي في خصوص الفرج ، وإن كان خالياً من الدم ، كما هو مقتضى إطلاقها أيضاً .

نعم بناء على احتمال كون المحيض في الآية المباركة محل الحيض ، و من

---

(١) سورة ٢ آية ٢٢٣

الأذى النجاسة الظاهرية وتلوث الموضع بها لزم الاجتناب عنه ، لاندراجه ـ حينئذٍ ـ في إطلاق الآية الآمرة بالاعتزال عن موضع الدم الشامل لغير الفرج أيضاً .

لكنه مندفع بما عرفت من أن المراد من الآية اعتزال النساء في حال الحيض و أن المحيض مصدر ميمي ، و هو متحد مع الحيض معنى ، والنجس والرجس أعم من الظاهري والباطني ، فلا وجه ـ حينئذٍ ـ للحكم بوجوب الاجتناب عن كلا الموضعين .

فالقول بوجوب الاجتناب عن الفرج الخالي من الدم ، وترتب الكفارة على الوطي فيه خاصة ، دون الثقب المتلوث به هو الاقوى ، وإن كان الاحتياط في وطي الموضعين مما لا ينبغي تركه .

حكم وطى الزوجة الميتة الحائض

لو وطأ زوجته الميتة الحائض ، ففي وجوب الكفارة عليه وعدمه قولان : ربما يستدل للاول باطلاق قوله عليه السلام : « من أتى حائضاً » «والرجل أتى المرأة وهي حائض» ونحوهما ، مما دلّ باطلاقه على حرمة وطي الحائض ، وإن كانت ميتة ، كما يستدل له أيضاً باستصحاب حرمة الوطي إلى حال الموت ، لبقاء الموضوع عرفاً ، فتترتب عليه الكفارة لتبعيتها للحرمة ، وفي كليهما نظر :

أمّا الاطلاق ، فلان الظاهر ـ كما اشرنا إليه ـ إنصرافه إلى وطي الاحياء ، فلا يشمل الاموات ، ومع الشك في الشمول يرجع إلى إصالة البراءة .

وأمّا الاستصحاب فلتبدلّ موضوعه الذي هو عبارة عن المرأة القاذفة للدم من رحمها ، وبالموت ينتفي القذف ، فلا يصدق على الميتة أنها حائض ، وعلى تقدير الصدق فترتب الكفارة على الحرمة ـ حال الحياة ـ غير مقتضية لترتبها عليها حال الموت ، الابناء على الاستصحاب التعليقي ، وهو غير حجّة ، كما حقق في محله . نعم لو منعنا عن إنصراف تلك الاطلاقات وقلنا أيضاً بصدق الحائض عليها عرفاً ، لكان القول بوجوب الكفارة في وطيها متجها فلا يترك الاحتياط فيه .

حكم ادخال بعض الحشفة

لا شبهة في أن وطي الحائض إذا كان بإدخال تمام الحشفة موجب لثبوت الكفارة وإن لم ينزل ، لانه حرام بالادلّة الثلاثة ، بل عن جماعة أنه من ضروريات الاسلام .

وأمّا إذاكان بإدخال بعضهاففي حرمتهوجهان : مقتضى إطلاق جملة من الاخبار السابقة كالنهى عن الايقاب ، والامر باتقاء موضع الدّم ، واجتنابه الشامل لما إذا كان الادخال ببعض الحشفة : التحريم ، ومن أن المعتبر في وجوب الغسل للجنابة صدق التقاء الختانين ، المفسر في النصوص والفتاوى بغيبوبة الحشفة الظاهرة في غيبوبة تمامها دون البعض : الجواز .

لكنك خبير بأن إعتبار إدخال تمام الحشفة في حصول الجنابة ، ووجوب الغسل لاجل دليل قام عليه لايقتضى تقييد الاطلاقات المزبورة ، وإعتباره هنا أيضاً ، بل مقتضى ظاهر هذه الاطلاقات : التحريم ، سيما بعد ملاحظة بعض تلك الاطلاقات ، الّذي ربما يظهر منه صدق إسم الوطي على إدخال البعض أيضاً ، فالاحوط ، بل الاقوى ثبوت الكفارة عليه .

وطى الزوجة باعتقاد أنها امته و بالعكس :

إذا وطأ الحائض بتخيل أنها امته فبانت زوجته ، أو زوجته فبانت امته ، فعليه في الاول كفارة دينار أو نصفه أوربعه على إختلاف الاوقات ، وفي الثاني كفارة الامداد ، لان الزوجية والامائية تكون كسائر موضوعات الاحكام من العناوين الّتي كان الحكم مترتباً عليها ، من غير مدخلية للعلم والجهل فيه .

ومن ذلك ما لووطأ زوجته بتخيل أنها في آخر الحيض فبان أنها في أوله ، يترتب عليه حكمه من وجوب الكفارة بدينار لاربعه ، أو بتخيل أنها زوجته فبانت أجنبية ، أوالعكس ، فلا كفارة عليه في الاول ، بناء على عدم الحاقها بالزوجة ، لكنك قد عرفت ـ سابقاً ـ أن حكمهما واحد ، وتترتب عليه الكفارة في الثاني ، فالمدار في الجميع على الواقع .

وطى الزوجة بتخيل أنها فى الحيض

إذا وطأ زوجته بتخيل أنها في الحيض فبان الخلاف لا كفارة عليه ، لاناطة ثبوتها بالحيض الواقعي ، وهومنتف ، ومجرد إعتقاده بأنها في الحيض - ويحرم وطيها عليه - لايوجب ذلك مالم يصادف الواقع، وأمّا التجري والاقدام على الوطي مع العلم بالموضوع والحكم فلا دليل على اقتضائه لثبوتها .

حكم اتفاق الحيض حال المقاربة .

إذا اتفق الحيض حال المقاربة وجبت المبادرة بالإخراج ، وإن استدام فكان كالمبتدي فى الاثم ، وثبوت الكفارة لاطلاق الأدلّة .

حكم تكرر الوطى

ولو تكرر منه الوطي ففى تكرر الكفارة وعدمه أقوال تختلف باختلاف صور المسألة .

أحداها : ما لو تكرر في كل ثلث من الاثلاث ، مع عدم تخلل التكفير بين الوطى الاول والثانى .

وثانيتها : ما لو تكرر مع تخلل التكفير بينهما .

وثالثتها : ما لو تكرر فى أوقات مختلفة ، كوقوعه فى الثلث الاول والثانى والثالث .

أمّا الصورة الاولى :فعن جملة من الاصحاب تكرر الكفارة فى هذه الصورة أيضاً ، فضلاً عن الصورتين الاخيرتين ، مستدلين فى ذلك بظهور الأدلّة فى أن وطي الحائض - مطلقاً - سبب للكفارة ، لأنها معلقة على طبيعة الوطي بوجودها الساري فى ضمن أفرادها ، فمقتضى ظهور أدلّة السببية فى أن كل فرد سبب للجزاء . تعدده بتعدد أفراد السبب ، لان الوطي الثانى إمّا أن يكون سبباً لثبوت الكفارة أم لا ، والثانى خلاف الأدلّة التى ظاهرة فى السببية ، وأمّا الاول فهو إمّا أن يكون سبباً لما ثبت بالوطي الاول وهو باطل قطعاً ، لاستلزامه تحصيل الحاصل ، وتقدّم المسبب على السبب ، أو أنه سبب لثبوت جزاء آخر وهو المطلوب ، مع ان الكفارة تابعة للعصيان ، وهو كما

يتحقق بالوطي الاول يتحقق بالوطي الثاني أيضاً ، فالاظهر في هذه الصورة تكرر الكفارة بتكرر الوطي مطلقاً ، كما هو الاحوط أيضاً .

ومنه يظهر ضعف القول بعدم التكرر مطلقاً ، سواء تخلل التكفير أولم يتخلل ، وسواء كان في وقت واحد او وقتين مختلفين كما استظهر ذلك من اطلاق كلام الحلي في السرائر ، بل في الجواهر عن الشيخ في المبسوط انه قوّاه فيه، ولكن المحكي عنه في نكاحه عدم التكرار الاّمع تخلل التكفير، واستدل لهذا القول بامرين .

احدهما : منع ظهور ادلة السببية في ان كل فرد سبب للجزاء ، وعدم اطلاقها من هذه الجهة بدعوى ان المستفاد من قوله عليه‌السلام : « من اتى حائضا » او « من اتى امرأته» عموم الحكم بالنسبة الى افراد المكلفين ، لا افراد الاتيان . وان اتيان الحائض من كل احد سبب للكفارة في الجملة ، و اما سببية كل اتيان لها فلا يفهم منه ، و فيه منع كون القضية في امثال هذه الخطابات مهملة ، بعد ماكانت وارادة في مقام البيان، و لذا يفهم من نفس هذه الادلة حكم من اتى هذه المرأة في حيض آخر ، او اتى حائضا اخرى ، و هذا لا يستقيم الا ان تكون مطلقة بالنسبة إلى افراد الاتيان ايضا ، مع أن مقتضى الفهم العرفي في امثال هذه الخطابات هو تكرر الجزاء بتكرر الشرط ، وليس هذا إلاّ لاجل فهم الاطلاق منها ، وعليه فكما ان لها اطلاق بالنسبة إلى افراد المكلفين ، فكذلك لها اطلاق بالنسبة إلى افراد الاتيان ، من غير فرق بينهما ، كما لا يخفى .

ثانيهما : منع سببية الشرط للجزاء بجميع وجوداتها ، بدعوى ان الكفارة معلقة على طبيعة الوطي ، من حيث هي المنطبقة على الوجود الاول الخارق للعدم ، والوجود الثاني وجود بعد وجود ، لاوجود بعدالعدم ، فان صرف الوجود من الطبيعة لا تكرر فيه ، ولاينطبق على الوجود الثاني ، بل المتكرر هوافرادها ، الّتي لامدخلية لخصوصيتها الشخصية في ثبوت الجزاء ، فكأنه قال من اتى حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه الكفارة ، و كالحدث بعد الحدث ، و النجاسة بعد النجاسة ، و الاكل في شهر رمضان و نحوها ، مما لا يتكرر الجزاء بتكرره ، ان سببية الحدث للوضوء حيث

تجب انما تكون بتحقق مسماه ، ولا اثر لاستمراره بعد حصوله ، ولا لتجديده ثانياً ، و كذا غيره من الاسباب التى رتب الجزاء عليها في دليلها .

و فيه : ما اشرنا إليه من أن الظاهر من ادلة السببية : أن الموضوع ملحوظ بنحو الطبيعة السارية ، و ان كل فرد من افرادها يقتضى جزاء مستقلاً ، إلا أن يقوم دليل من اجماع و غيره على خلافه ، كما في الا مثلة المذكورة ، مع ان الكفارة من تبعات المعصية ، و هي كما تتحقق بالوطي الاول ، تتحقق بالوطي الثانى ايضا ، كما مرت الاشارة إليه .

و اما الصورة الثانية : أى لو تكرر الوطي مع تخلل التكفير ، فالمشهور تكرر الكفارة بتكرر الوطي ، بل المحكى عن ظاهر جماعة عدم الخلاف فيه ، ولذ استبعد العلامة الانصارى وجود الخلاف فيه ، بعد أن حكي عن ظاهر الوحيد وجوده ، حيث قال : « ولو تكرر الوطي فلا ينبغى الخلاف و الاشكال في تكرر الكفارة ، اذا تخلل التكفير ، و ان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك ، الا انه بعيد جدا » .

و اما ما اشرنا إليه من استظهار عدم التكرر مطلقا ، من اطلاق كلام الحلى، فانه ـ كما صرح به غير واحد ـ محمول على صورة عدم تخلل التكفير ، او على بعض الفروض الذى لاينافي التفصيل . و لنعم ماقال المحقق الهمدانى ، فانه بعد ما استبعد التزامه بعدم تكرر الوطي مطلقا ، سواء تخلل بالتكفير أو لم يتخلل ، وبعد تعرضه الفرضين للتكرر وعدمه ، قال : « ولا يبعد أن يكون مراد الحلى ايضا انكار التكرر في خصوص الفرض ـ مشيراً إلى أحد الفرضين الذى لا ينافي القول بالتكرر مع التخلل ـ لا مطلقا ، وان اطلق قوله ، لان تخصيص المدّعى بما يقتضيه دليله اولى من نسبة الغفلة البيّنة إليه ، خصوصا بالنظر إلى ماتقدمت حكايته عنه ، في مبحث التداخل من اختياره التفصيل بين مالو اتحدت الاسباب المتعددة ، أو اختلفت فالتزم بالتداخل في الاول دون الثانى » .

و كيف كان يدل عليه ـ مضافا إلى نفى الخلاف ـ جميع مامر في الصورة الاولى ،

بل لا ينبغى الاشكال في ان الوطي المسبوق بالتكفير، كالوطي الابتدائى في استفادة سببيته من عموم الادلة.

و اما الصوره الثالثة : أى لووطأها في الثلث الاول والثانى والثالث فلا خلاف ظاهراً في تكرر الكفارة، كما هو المصرح به في كلام جماعة، و وجهه ـ مضافا إلى ما قدمناه من اطلاق الدليل و غيره ـ هو ان الوطي الواقع في الثلث الاول مغاير مع الواقع في الثانى والثالث، بعد اختلاف اوقاته، فيكون الشرط متعدداً، وبتعدده يتعدد الجزاء ايضا، لدورانه مدار وحدته و تعدده.

يسمع قول المرأة اذا اخبرت بالحيض

اذا اخبرت المرأة بانها حائض يسمع قولها في الجملة، بلا خلاف فيه ظاهرا، كما في الحدائق و غيره، بل قيل : أنه مجمع عليه مع عدم التهمة، بل في الجواهر اطلاق بعضهم وجوب القبول من غير تقييد، وتصريح آخر بذلك حتى مع ظن الزوج بالكذب، كما نسبه في الحدائق إلى العلامة في النهاية، و الشهيد في الذكرى.
و كيف كان فقد استدل لسماع قولها مطلقا بامور :

منها : ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن الباقر ـ ع ـ انه قال : « العدة و الحيض إلى النساء »[1].

و منها : ما رواه الكلينى في الحسن عن زرارة عن الباقر ـ ع ـ انه قال : «العدة و الحيض الى النساء، اذا ادعت صدقت »[2].

و منها : آية الكتمان «ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن»[3] اذلو لا وجوب القبول لكان الاظهار لغواً، ولم يحرم الكتمان.

ومنها : فحوى ما دل على قبول قول ذى اليد عما في يده، فان قبول إخباره عما في نفسه اولى من ذلك.

و منها : السيرة القائمة على قبول إخبارها بالحيض خصوصا، و ان لم نقل

(١ ، ٢) الوسائل الباب ٤٧ من ابواب الحيض.
(٣) سورة البقرة، الاية ٢٢٧.

بالاولوية المزبورة .

و منها : أن الحيض شيء يتعسر او يتعذر اقامة البينة عليه غالبا ، اذ مشاهدة الدم اعم من أن يكون حيضا ، و منها انه مما لايعرف إلّا من قبلها ، وهذه الادلة وان كانت بظاهرها مما لا قصور في دلالتها على المطلوب ، إلاّ أنه نوقش في دلالة الآية المباركة عليه : بان من الممكن أن يكون الوجه في حرمة الكتمان حصول الوثوق من قولها غالبا ، فلا يجب أن يكون قولها حجة تعبدية ، مع انه يكفي في وجه حرمة الكتمان نفوذ قولها في حقها بالنسبة إلى مايترتب على الكتمان من مصلحتها الّتي تكتمه لاجلها ، وان لم يجب على الزوج تصديقها ، و لعل لذلك ـ أو لاختصاص الآية الاخبار عن الحمل دون الحيض ـ تنظر في دلالتها في الجواهر ، وقال : «لايخلو الاستدلال بها على المطلوب من نظر و تامل » و كذا في فحوى مادل على قبول قول ذى اليد بان حجية قوله مختصة بما اذا لم يكن شيء يوجب اتهامه ، و إلاّ فقوله ايضا ليس بحجة ، و إلى غير ذلك مما نوقش في بعض تلك الادلة ، الّذى لو سلمنا صحته لكان في الخبرين غنى و كفاية ، و مقتضى اطلاقهما عدم الفرق بين صورة الاتهام وعدمها كما لايخفى ، ولكن عن التذكره ، و جامع المقاصد ، و الروض: تقييد القبول بعدم اتهامها بتضييع حق الزوج استنادا إلى ما رواه الشيخ ، عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام : « أن أمير المؤمنين ـ ع ـ قال في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلاث حيض ، فقال ـ ع ـ . كلفوا نسوة من بطانتها ، أن حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت ، و إلاّ فهى كاذبة »[1] و مثله : ما رواه الصدوق مرسلا في الفقيه ، إلاّ أنه قال : « يسأل نسوة من بطانتها » .

ونوقش في دلالتهما على المدعى با خصيتهما منه ، لاختصاص موردهما بالدعوى البعيدة عما هو المتعارف في عادات النساء ، و بينهما و بين الدعوى ـ مع الاتهام ـ عموم من وجه ، مضافا إلى إعراض المشهور عن العمل بهما في المقام ، فلا يصلحان لتقييد اطلاق الخبرين المتقدمين ، فدعوى صلاحيتهما للتقييد ـ جمعا بين المطلق

---

(١) الوسائل الباب ٤٧ من ابواب الحيض .

و المقيد ـ كدعوى انصراف اطلاقهما إلى غير صورة التهمة ممنوعة ، فالاقوى قبول قولها مطلقا ، و إن كانت متهمة ، فاذا وطأها بعداخبارها بالحيض ثبتت الكفارة . نعم اذا علم بانها كاذبة في إخبارها بالحيضية لا شيء عليه ، لعدم حجية قولها حينئذ .

و اما إخبارها بانه اول الحيض او وسطه او آخره ، فمقتضى الجمود على النص و إن كان هو الاقتصار على حجية قولها في اصل الحيض ، إلاّ أن المفهوم العرفي مما يدل على حجية قولها في اصل الحيض هو عموم الحجية ، حتى بالنسبة إلى خصوصيّته ايضا ، مع انك قد عرفت من ان حجيّة إخبار ذى اليد عما في نفسه اولى من حجية قوله عما في يده .

يسمع قول المرأة اذا اخبرت بطهارتها :

اذا اخبرت المرأة بانها طاهرة يسمع قولها ، بلاخلاف ظاهر ، لاطلاق روايتي زرارة المتقدمتين ، فان الظاهر من الرجوع إلى النساء في الحيض الرجوع إليها في وجوده و عدمه معا ، لا خصوص الوجود ، مع أن السيرة ـ كما هي قائمة على قبول قولها في الحيض ـ قائمة على قبول قولها ، و الرجوع إليها في الطهر ايضا ، فما عن بعض من التوقف في صورة التهمة ـ مع سبق الحيض للاستصحاب ، مع عدم القطع بالمزيل ـ ليس في محله ، اذبعد قيام الدليل على حجية قولها في الطهر يحصل القطع بالمزيل تعبدا ، و هو كالمزيل الحقيقي دافع لموضوع الاستصحاب ، فلا مجال لجريانه .

حكم الحيض الثابت بالامارات الشرعية :

لا فرق في حرمة وطى الحائض ، وما يترتب عليه من الكفارة ، بين أن يكون الحيض قطعيا وجدانيا ، و بين أن يكون ثابتا بالامارات الشرعية ، كالتميز و العادة و نحوهما مما كان طريقا الى ثبوته شرعا ، و موجباً لتنجز الحرمة الواقعية ، فيجب الاجتناب عن وطيها عقلا .

و اما التحيض بالعدد الّذى كان تعيينه باختيارها ، فالّذى يظهر من دليله أنه كذلك ايضا ، و انها اذا اختارت عددا معينا كان اختيارها مثبتا للحيضية ، فترتب

على مختارها تعبدا ما يترتب على الحيض الوجدانى ، و كذا الحال في التحيض بقاعدة الامكان ، و في أيام الاستظهار ، سواء قلنا بوجوبه ، كما عن صريح السرائر وظاهر الاكثر ، اوانها مخيرة بين اليوم واليومين و الثلاثة إلى العشر ، على اختلاف الانظار الناشئة عن اختلاف الأخبار ، او باستحبابه ، كما نسب إلى المشهور ، وعامة المتأخرين ، جمعا بين الاخبار الظاهرة في الوجوب ، و بين جملة من الاخبار التى يدعى ظهورها في المنع عن الاستظهار ، والاقتصار على العادة ، و إن كان هذا الوجه من الجمع - كجملة من الوجوه الاخرى التى ذكروها في المقام - لايخلو من المناقشة والاشكال ، كما حقق في محله . واما القول باباحة الاستظهار - كما عن ظاهر المحقق في المعتبر ، و مختار الذخيرة - فانه مع قلة القائل به ، و عدم وجود ما يدل عليه ، إلاّ دعوى ورود او امر الاستظهار في مقام توهم الحذر في ترك الصلاة ، كما اشار إليه في الجواهر : ضعيف ، و لعل لذلك جعلوا محل البحث دائرا بين الوجوب والاستحباب ، و كيف كان فبناء على وجوبه في اليوم الاول ، او إلى العشرة تعييناً : لا اشكال في حرمة وطيها ، و ترتب الكفارة عليه ، كما انه كذلك بناءً على الوجوب التخييرى ، فيتبع اختيارها في الزائد على اليوم ، فان اختارت الجلوس وجب عليه الاجتناب .

و اما بناء على استحباب الاستظهار ، فالظاهر جريان جميع احكام الحيض عليه ايضا ، ان اختارت الحيض ، كما تدل عليه جملة من نصوص الاستظهار :

منها : صحيحة عبدالرحمن بن أبى عبدالله قال : « سألت أباعبدالله - ع - عن المستحاضة أيطأها زوجها ، و هل تطوف بالبيت ؟ قال - ع - تقعد قرءها الّذى كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذبه ، و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين و لتغسل . . » (١)

و منها : موثقة مالك بن اعين قال : « سألت أباجعفر - ع - عن النفساء كيف يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم ؟ قال - ع - . نعم اذا مضى منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ، ثم تستظهر بيوم ، فلاباس بعدأن يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ،

(١) الوسائل الباب ١ من ابواب المستحاضة .

ثم يغشاها ان احب »[١].

و منها : ما رواه الشيخ عن فضيل و زرارة عن احدهما ـ ع ـ قال : «المستحاضة تكف عن الصلاة أيام اقرائها ، وتحتاط بيوم او اثنين ، ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات ، إلى أن قال : فاذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها»[٢] وإلى غير ذلك.

فدعوى استفادة استحباب ترك الوطي في أيام الاستظهار من ادلته مندفعة ، ثم ان المراد من المستحاضة في هذه النصوص وغيرها هو ان المرأة ترتب اثار المستحاضة ، ولا تعتني باحتمال انقطاع الدم قبل العشرة فيكون حيضا ، لا انها مستحاضة واقعا، سواء انقطع الدم قبل العشرة ام لا ، و إلاّ لعارضها ـ مضافا إلى الاجماع و النصوص الدالة على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى ـ جميع الاخبار الدالة على مشروعيّة الاستظهار بأزيد من يوم .

حكم العجز عن الكفارة :

العجز عن الكفاره إما ان يكون عن بعضها ، أو يكون عن تمامها ، أما الاول ففي ثبوت ما كان متمكنا منه ، او سقوطه رأساً قولان : اختار او لهما العلامة في المنتهى و التحرير ، حيث قال في المنتهى : « ولو عجز من الكفارة سقطت وجوبا واستحبابا ، ولو عجز عن بعضها ، قال بعض الجمهور : تسقط ولو قيل بدفع ذلك البعض كان قويا » وقال في التحرير : « ولو عجز عن الكفارة سقطت وجوبا واستحبابا، ولو عجز عن البعض فالوجه دفع الباقي » وظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار ، مع تصريحه بسقوطها مع العجز عنها هو الثاني ، ولكن سمعت من العلامة في كتابيه التصريح بسقوطها ، مع العجز عن التمام ، دون البعض ، مع انه ممن اقتصر فيها عليه ، و الاول هو الاظهر لما عرفت سابقا في مسألة جواز الاجتزاء بالقيمة ، مع امكان دفع الدينار . ان المتبادر عند العرف في باب إعطاء الاثمان ليس إلاّ إرادة مقداره من حيث الماليّة ، كما

---

(١) الوسائل الباب ٢٤ من ابواب الحيض ، و الباب ٣ من ابواب الاستحاضة .

(٢) الوسائل : الباب ١ من ابواب المتسحاضة .

يؤيّد ذلك الأمر بإعطاء نصف دينار أو ربعه، مع أن الغرض من هذا الحكم دفع الكفارة للمستحق، لينتفع بها، فلا فرق ـ حينئذٍ ـ بين كونه ذهباً أوفضة أو غيرها من سائر النقود، كما لا فرق أيضاً بين أن يكون المدفوع تمام القيمة أو بعضها، لحصول الغرض بهما معاً، و إلى غير ذلك مما ذكرناه في تلك المسألة، و عليه فاذا امكن دفع تمام قيمة الدينار لزم دفعه، و الا يدفع الباقى المتمكن منه.

واستدل له بقاعدة الميسور، لصدق الميسور على بعض القيمة، وان لم نقل بصدقه على قيمة الدينار، لعدم كونها مسانخة له، و اما صدقه على البعض فيحتاج الى مجمل القول حول هذه القاعدة، لئلا يقال بان التمسك بها للمقام لضعف اسناد مداركها، و قصور دلالتها، مما لامجال له، و تفصيل الكلام فيها بجميع جوانبه، حسبما استفدناه من شيخنا واستاذنا المحقق العراقى ـ قدس سره ـ موكول إلى محله. اما مداركها فهى النبوى و العلويان المرويات عن غوالى اللئالى، فعن النبى ـص ـ « اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » و عن على عليه السلام: « و ما لا يدرك كله لا يترك كله » و عنه عليه السلام: « الميسور لايسقط بالمعسور » قال العلامة الانصارى بعد نقل هذه الروايات: « و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات، كما لايخفى على المتتبع » و تبعه في هذا التعبير ـ بالنسبة الى اسنادها ـ جمع ممن تأخر عنه، منهم استاذنا المحقق العراقى، و المحقق النائينى، كما في تقريرات بعض الاكابر من تلامذته و غيرهما ـ قدس الله اسرارهم ـ فهى من حيث السند غنية عن التكلم فيها.

واما دلالتها على المطلوب، فحيث ان المستدل اقتصر في اثبات الحكم للأجزاء الميسورة على الاخيرة تتعرض لما يستفاد منها خاصة، مع الاشارة إلى الثانية ايضا، لاتحادهما في المراد، و كيفية الدلالة. فنقول: لاينبغى الاشكال في أن هذه الرواية تدل على ثبوت التكليف للاجزاء الممكنة من المركب و عدم سقوطه بالعجز عن بعض اجزائه، لظهورها في عدم سقوط الميسور من كل شيء بسقوط معسوره، فهى بعمومها

تشمل للاجزاء الميسورة ايضا ، و ليس فيها ما يوجب حملها على الميسور من الافراد ، بل ولو لا ظهور اللام فيها في ارادة الجنس المساوق للشيء الشامل للكل و الكلى لكانت دعوى اختصاصها بالكل ذى اجزاء بمكان من الامكان ، لان المستفاد من الحكم بعدم سقوط الميسور بسقوط المعسور ، هو ان الفعل الميسور إذا لم يسقط عند التمكن من شيء فلا يسقط بتعسره ، و هذا الكلام انما يقال في مورد يكون بين الميسور و المعسور نحو ارتباط يوجب سقوط التكليف عن المعسور سقوطه عن الميسور ايضا ، و هذا يختص بما يكون متعلق الامر هو المركب ، و الكل ذى اجزاء ، و اما الكلى الذى تحته افراد فلا تلازم بين الميسور من هذه الافراد ومعسورها في السقوط والثبوت .

وبعبارة اخرى سقوط التكليف عن الفرد المتعذر من الكلى لا يلازم سقوطه عن الفرد المتمكن منه ، لانحلال الخطاب بالنسبة إليه ، واستقلال كل فرد منه بالتكليف ، فهذه الرواية ـ بعمومها ـ تشمل للكل والكلي ، وتدل أيضاً على ثبوت الاجزاء الممكنة ، وعدم سقوطها بما لها من الحكم مطلقاً ، سواء كان وجوبياً أو استحبابياً ، فان الظاهر من نظائر هذه التعبيرات هو عدم سقوط ما ثبت سابقا ، وابقاؤه بعينه لاحقا ، كما في قوله ـ ع ـ في اخبار الاستصحاب : « لا تنقض اليقين بالشك » المستفاد منه عدم نقض المتيقن بما له من الحكم بالشك ، فتعم القاعدة كلا من ميسور الواجب والمستحب .

وأمّا الرواية الثانية أعني قوله عليه السلام : «وما لا يدرك كله لا يترك كله» فالّذي يظهر منها هو عموم المراد من الموصول الشامل للكل والكلى أيضاً ، وقد يقال: بظهورها في خصوص الكل المركب من الاجزاء ، ولكن لا وجه له بعد ما لم يكن فيها مايوجب إختصاص الموصول بالكل .

وأمّا ما أفاده العلامة الانصاري في رسائله ـ رداً على من احتمل على كون لفظ الكل للعموم الافرادي ـ بأن المراد من الموصول هو فعل المكلف و« كله » عبارة عن مجموعه ، إذ لو حمل على الافرادي لزم أن يكون مفاد قوله ـ ع ـ في هذه الرواية : أن مايدرك شيء من أفراد الكلى لا يترك شيء منها ، وهذا ـ كما ترى ـ لا معنى له ، فلابد وأن يكون المراد منه هو الكل المجموعي ، لا الأفرادي ، فيتوجه عليه بأن هذا

إنّما يلزم فيما إذا كان النفي فيها متعلقاً بكل فرد ، و أمّا إذا كان متعلقه العموم ـ كما هو الظاهر ـ فلا يلزم من حمل الكل على إرادة الافرادي منه محذور . نعم يعتبر فيهذه القاعدة أن يكون الاجزاء المقدورة ممايعد عرفاً من سنخ الكل ، وبعضه وميسوره ، كما يقتضيه ظاهر تلك الروايتين ، وذلك صادق على أجزاء قيمة الدينار الّتي هي مجزية عنه ، فيعد عندالعرف خمسة دراهم ، الّتي هي نصف قيمة الدينار ، مثلاً أنها من سنخ قيمته ، وبعضها وميسورها ، كما لايخفى .

وأمّاما أفاده المحقق النائيني ـ كما في تقريرات بعض تلامذته ـ من أن المعتبر فيصدق الميسور عرفاً على المتمكن منه ، واندراجه في القاعدة أن يكون الباقي ركن المركب ، وما به قوامه ، وكان التعذر من الخصوصيات الخارجة عن الحقيقة ، وعما به قوام المركب : فيتوجه عليه ـ أيضاً ـ بأن ما ورد في المركبات الشرعية من الادلّة ليس فيه التعبير بالركن والمقوم ، حتّى يقال : بان صدق الميسور على الباقي يتوقف علىذلك ، بل الموجود في تلك الادلّة هوالامر بعدة امورمعلومة ، فاذا بيّن الشارع موضوع حكمه وأمر المكلف بالاخذ بالميسور عند تعذر المجموع ، ولم يبين ما عليه المدار فيصدق الميسور ، كان المتبع هو العرف ، فكانه أوكل تشخيص الميسور من كل شيء إلى فهمهم ، بحسب ارتكازهم من كونه من سنخ المأمور به ، وبعضه و ميسوره من غير فرق في ذلك بين الموضوعات الشرعية والعرفية . ومنه ينقدح ما في كلامهمن الفرق بين الموضوعات العرفية والموضوعات الشرعية ، بدعوى إمكان تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر في الاول ، والاشكال في ذلك في الثاني ، فان اللازم مما ذكرناه هو أن شرعية الموضوع لا تنافي كون هذا التشخيص بيد العرف ، ولا يلزم منه محذور .

نعم بناء على أن يكون صدق الميسور متوقفاًعلى كون الباقي ركناً للمركب وما به قوامه واقعاً ، فحيث ان فهم العرف قاصر عنه يشكل تشخيصه ، ولا سبيل إلى احرازه كما أفاده .

وأمّابناءً علىمابيناه : لا فرق بين موضوعاتهما ، ويكون فهم العرف في تشخيص

كون الباقي ميسوراً متبعاً على كلا التقديرين ، فتأمّل جيداً .

ثمّ ان للمحققين النائيني والعراقي هنا ابحاثاً قيمة ، لا يسع المقام لذكرها فان الغرض إثبات صحة الاستدلال بقاعدة الميسور ، لما نحن فيه الحاصلة بماحققناه ومع ذلك اطلنا البحث ، وتكلمنا حولها بما كنا مستغنين عنه في إثبات الغرض ، لكنه لا يخلو عن الفائدة . والله هو الهادي .

هذا كله بالنسبة إلى البعض الميسور من الكفارة ، وأمّا المقدار المعسور منها ففي سقوطه ـ رأساً أو ما دام العجز ـ وجهان : يظهر وجههما في صورة العجز عن عن الجميع ، كما يلي :

وأمّا الثاني – أعنى العجز عن تمام الكفارة ، فامّا أن يكون حال فعلية التكلف المقارن للوطي ، أو يكون العجز طارئا بعده .

فعلى الاول :فالظاهر سقوط الكفارة فعلا ، لقبح تكليف العاجز بما لايقدر عليه ، والرجوع إلى الاستغفار ، كما علل في بعض النصوص ، بأنه كفارة من لايجد الكفارة وهذا ممالا إشكال فيه ، إنّما الاشكال في سقوطها رأساً ، أو يعود حكمها بتجدد اليسار وجهان : مقتضى الاصل العدم ، لرجرع الشك فيه بعد العجز عنها ، حال تعلّق التكليف إلى الشك في أصل الثبوت ، كما يشهد له ظاهر التعليل في رواية داود بن فرقد : « قلت فان لم يكن عنده ما يكفرّ ؟ قال ـ ع ـ فليتصدق على مسكين واحد وإلّا استغفر الله ، ولا يعود فان الاستغفار توبة و كفارة لمن لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة » .

ولكن في الجواهر ـ بعد الاستظهار من هذه الرواية ـ سقوط الكفارة مع العجز ، والرجوع إلى الاستغفار ، قال : « وهو لا يخلو من قوة ، بناء على الاستحباب كما أنه لا يخلو من الاشكال ، بناء على الوجوب ، لعدم الجابر لها في خصوص ذلك ، بل ينبغي انتظار اليسار كما في غيره من الكفارات » .

كما أن المحكي عن ظاهر الكلمات عدم سقوطها بالعجز ، فانهم اطلقوا وجوبها بالوطي ، فالاحوط ـ حينئذٍ ـ العمل بهذه الرواية ، والتصدق على مسكين واحد

ان امكن ، فان طرأ اليسار ـ بعد ذلك ـ فعليه اعطاء الكفارة ، وأمّا الاستغفار فوجوبه ليس من جهة بدليته عنها ، كما توهم ، بل هو لازم في كل معصية .

وعلى الثاني : أي كان متمكنا حال الخطاب وفعلية التكليف ، وقصر عن دفعها حتى طرأ العجز بعد ذلك انتظر اليسار لاشتغال ذمته بهاسابقاً ، فيستصحب مع خروجه عن مورد الرواية المزبورة .

حكم وطى النفساء وكفارته

الكلام في هذه المسألة يقع تارة في حرمة وطي النفساء ، واخرى في وجوب الكفارة على وطيها .

أمّا الاولى : فالظاهر عدم الخلاف فيها ، كماصرح به غير واحد ففي المعتبر : « والنفساء كالحائض فيما يحرم عليها ويكره ، كذا ذكره في المبسوط ، وبمعناه قال في النهاية والجمل ، وهومذهب أهل العلم لا اعلم فيه خلافاً » وفي المنتهى : « وحكم النفساء حكم الحائض في جميع مايحرم عليها ، ويكره ويباح ويسقط عنهامن الواجبات ويستحب ، وتحريم وطيها وجواز الاستمتاع بما دون الفرج لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم » ومثله عن التذكرة والسرائر ، وعن الغنية : « والنفساء والحائض سواء في جميع الاحكام ، إلاّ في حكم واحد ، وهو أن النفاس ليس لاقله حد ، وذلك بدليل الاجماع السالف » و في الجواهر بعد نقل كلام المحقق قال : « فحكم النفساء حكم الحائض في جميع الاحكام اللازمة للحائض بغير خلاف » فمعروفية مساواتهما في جميع الاحكام ـ إلاّ ما ذكروه من الفروق الّتي ليس منها حرمة الوطي و الكفارة ـ محققة ظاهراً .

واستدل لذلك بما هو المعروف من « أن النفاس حيض محتبس » كمافي رواية مقرن المحكية عن علل الصدوق عن أبي عبدالله ـ ع ـ أنه قال : « سأل سلمان علياً ـ ع ـ عن رزق الولد في بطن امه ؟ فقال ـ ع ـ ان الله تبارك وتعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه » [1] .

---

(١) الوسائل الباب ٣٠ من ابواب الحيض .

لكنها لاتدلّ على أن الدم الخارج منها ـ بعد وضع الحمل ـ حيض بل ظاهرها بيان قضية خارجيّة ، فلا يعمها حكمها ، كما أن قوله ـ ع ـ في صحيح زرارة في الحائض: « تصنع مثل النفساء سواء » [1] إنّما يدل على الحاق الحائض بالنفساء ، لا العكس مع ان مورده خصوص أحكام الاستحاضة ، فلا مجال للاستدلال بهما على عموم الالحاق. نعم يدل على حرمة وطي النفساء بالخصوص خبر مالك بن أعين قال : « سألت أباجعفر عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم ؟ قال ـ ع ـ نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيّام عدة حيضها ، ثمّ تستظهر بيوم فلا بأس بعد يغشاها زوجها ، يأمرها فتغتسل ثمّ يغشاها ان احب »[2] كما يستفاد ذلك أيضاً من خبر حجاج الخشاب ، قال : « سألت أباعبدالله عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها ، قال ـ ع ـ تلبس درعا ثمّ تضطجع معه»[3]. فامره ـ ع ـ بلبس الدرع وتخصيص الاضطجاع بالذكر من بين ما يحل لزوجها منها يدل على لزوم الاجتناب عن وطيها ، فالحاق النفساء بالحائض في حرمة الوطي ممالا إشكال فيه .

وأما الثانية : أعني وجوب الكفارة على وطيها فمستنده إمّا عموم الفتوى ، كما نسب إلى ظاهر الاصحاب ، بل عن التذكرة عدم العلم بالخلاف فيه ، أو عموم النص .

أمّا عموم الفتوى : فإن بلغ حد الاجماع يؤخذ به ، ويحكم بالحاقها بها في جميع الاحكام الّتي منها وجوب الكفارة بوطيها ، لكنه غير ثابت ، بل يمكن أن يقال : بأن الاجماع ـ على تقدير تماميته وإطلاق كلام من أطلق ـ يدل على مساواتها مع الحائض في التكاليف المحرمة المتوجهة إليها ، لا في مثل الكفارة الثابتة لمن وطأها ، كما ربما يؤيّد ذلك تعبير غير واحد منهم بان حكم النفساء حكم الحائض فيما يحرم عليها ، أو جميع ما يحرم عليها ، كما سمعت من المعتبر والمنتهى .

وأمّا عموم النص : فليس هنا ما يدل عليه عدا خبري زرارة ومقرن المتقدمين ، وقد عرفت عدم صلاحيتهما للاستناد بهما للمقام ، فالحكم بثبوت الكفارة في وطي النفساء

(١، ٢) الوسائل الباب ٣ من أبواب النفاس .

(٣) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب الحيض .

لا دليل عليه ، ولكن التخطى عما ذهب إليه المشهور ، واعاظم الاصحاب مشكل ، فلا يترك الاحتياط ، والله الهادي .

مصرف هذه الكفارة .

المحكي عن ظاهر الأصحاب أن مصرف هذه الكفارة مصرف سائر الكفارات وهو مستحق الزكاة ، ولا يعتبر التعدد ، قال العلامة الانصاري في طهارته : « مصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات ، كما عن صريح جملة من الاصحاب ، وظاهر الكل ، ولا يعتبر التعدد ، كما صرح به جماعة تبعاً للروض » وفي الجواهر : « ولا يشترط فيه التعدد بلاخلاف أجده » .

ودعوى اعتبار صرفها على عشرة مساكين لا مستند لها من النص ، إلاّ رواية عبدالملك المتقدمة الدالة على التصدق على عشرة مساكين ، لكن ـ مضافاً إلى أن موردها وطي الامة ولم يقل أحد بالتعدي منها إلى الزوجة ـ لم يعرف القائل بمضمونها في موردها ، فضلاً عن التعدي إلى غيرها ، فما في بعض الرسائل العملية لبعض الاعاظم ـ ممن قارب عصرنا ـ من الاحتياط في صرف كفارة الدينار على ستة أو سبعة مساكين لا مستند لتقدير الاولى ، ولم يظهر وجهه . نعم في صحيح الحلبي المتقدم التصدق على سبعة نفر من المومنين ، بقدر قوت كل رجل منهم ليومه ، لكن لم يعرف القائل به في كفارة الدينار ، كما مرت الاشارة إليه ، في مقدار الكفارة في وطي الحائض فلاحظ .

مقدار كافور الحنوط الواجب

لا خلاف بين الاصحاب في وجوب مسح مساجد الميت السبعة بالكافور ، بل عليه الاجماع ، كما صرح به جماعة ، وتدل عليه جملة من الاخبار التي لا يهمنا نقلها ، إنّما الكلام هنا في المقدار الواجب منه .

كفاية المسمى في كافور الحنوط

المشهور ـ كما نسب إليهم ـ كفاية المسمّى في كافور الحنوط ، بل عن جماعة

دعوى الاجماع عليه ، وفي الخلاف « لم أجد لاحد من الفقهاء تحديداً في ذلك » ولكن في الذكرى ـ في المسألة الثالثة من أحكام التكفين ـ بعد ما نقل الشهيد عن الشيخ الاجماع على وجوب وضع الكافور على المساجد السبعة ، وهو الحنوط ، ونقل أيضاً عن المعتبر بان اقله مسماه لصدق الامتثال ، قال : « واختلف الاصحاب في تقديره ، فالشيخان والصدوق : اقله مثقال ، وأوسطه أربعة دراهم ، والجعفي : اقله مثقال وثلث قال : و يخلط بتربة مولانا الحسين عليه السلام . و ابن الجنيد : اقله مثقال و به رواية مرسلة عن الصادق ـ ع ـ وفي مرسلة عنه ـ ع ـ مثقال ونصف ، وأوسطه أربعة مثاقيل لرواية الحسين بن مختار ، عن الصادق ـ ع ـ حملها في المعتبر كلها على الفضيلة ، تطيبا لمواضع العبادة ، وتخصيصاً لها بمزيد العناية . وأكثره من ابن البراج جعله ثلاثة عشرة درهما ونصفا ، ولا يشاركه الغسل في هذه المقادير قطع به الاكثر » [1] وعن جامع المقاصد المحكي عن صريح الاكثر : « أن الاختلاف المذكور إنّما هو في الفضل » . فكما ترى كلماتهم في تقدير الحنوط مختلفة ، لا مستند لاكثرها من الاخبار ، كما يظهر لك ذلك في طيّ المباحث الآتيه ، ونقل ما ورد منها في هذا الباب ، مع ما في سند بعضها من الاشكال كما سنشير إليه .

واستدل للمشهور ـ مضافاً إلى الاصل ـ باطلاق الاخبار :

منها : ما رواه في الكافي عن سماعة عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « إذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئاً من ذريرة وكافور » [2] .

ومنها : ما رواه في التهذيب عن الكافي ، عن سماعة : مثله ، وزاد : « و يجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئاً على ظهر الكفين » [3] .

ومنها : ما رواه في التهذيب عن عمار بن موسى ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ في حديث طويل إلى أن قال : « ويجعل على كل ثوب شيئاً من الكافور .. » [4] .

---

(١) الذكرى ص ٤٦ ط ايران ١٢٧١ .

(٢،٣) الوسائل الباب ١٥ من أبواب التكفين .

(٤) الوسائل الباب ١٤ من أبواب التكفين .

والاولان وإن كان ظاهرهما الاجتزاء بما يسمى كافوراً ـ بمقتضى إطلاقهما بالنسبة إلى المواضع المذكورة من الثوب والبدن ـ ولكن الثالثة أولى منهما في التمسك فانه ـ ع ـ أمر في هذه الموثقة بالتغسيل والتكفين ، وبيّن اجزاءهما وخصوصياتهما ، وكذا القطن والعمامة والازار ، وطول الخرقة وعرضها ، ومع ذلك اقتصر في الحنوط على جعل شيء منه على كل ثوب نحو قوله ـ ع ـ قبل هذا : « واقل من الكافور » من دون تعيين مقداره ، الّذي يظهر منه عدم اعتبار مقدار معين في أصل الحنوط ، بعد كونه ـ ع ـ في مقام بيان ما يعتبر في التكفين تفصيلاً ، وإلى غير ذلك من الاطلاقات فراجع.

نعم في مرسلة عبد الرحمن بن أبي نجران ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « أقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال »[1] وفي روايته الاخرى عن بعض رجاله عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « أقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف »[2].

ولكن يحتمل قوياً اتحاد الروايتين ، لتوافق متنهما ، واتحاد الراوي والمروي عنه فيهما ، إذ في الاولى رواها عن بعض أصحابه ، وفي الثانية رواها عن بعض رجاله فيغلب على الظن سقوط لفظ « نصف » في الاولى ، مع أن الثانية ـ بناء على التعدد ـ لا تصلح لتقييد الاطلاقات ، بعد إرسالها ، وعدم القائل بمضمونها ، وأما الاولى فقد سمعت من الذكرى افتاء الشيخين والصدوق بمضمونها ، لكنها بعد ثبوت عمل المشايخ بها ، وانجبارها به محمولة على مقدار الفضل ، كما سمعت من جامع المقاصد ، من أن المحكي عن صريح الاكثر أن الخلاف فيه في الفضل مضافاً إلى عدم دلالتهما على إرادة خصوص كافور الحنوط ، بل يحتمل أن يكون المراد بيان ما يجزي للميت ، لغسله أوله مع حنوطه ، وبناء على هذا فلا يبعد جريهما مجرى العادة ، من عدم الاجتزاء بما دون ذلك ، لعدم تحقق المسمى إلاّ بهذا المقدار ، وحصول الاستهلاك بالاقل ، لا بيان الحد الشرعي ، وأما ما عداهما من الروايات كروايتي عبدالله بن يحيى الكاهلي والحسين بن مختار : «والقصد من الكافور أربعة مثاقيل»[3] وعن بعض النسخ : «الفضل»

(١ـ٣) الوسائل الباب ٣ من أبواب التكفين .

وكذا مرفوعتي عليّ بن إبراهيم وابن سنان الآتيتين ، فمضافاً إلى نسبة الضعف إلى رواية ابن أبي نجران المتقدم، والحسين بن مختار، وعليّ بن إبراهيم ، كما صرح به المحقق في المعتبر (١) لا دلالة لها على الوجوب ، بل عبر في المرفوعتين بالسنّة الّتي هي ظاهرة في الاستحباب ، لو لم تقم قرينة على إرادة الوجوب منها ، مع ان فيها من الاختلاف في التقدير وغيره مالا يصح معه الاستدلال بها على الوجوب ، فيتعين حملها على الاستجباب واختلافها على الاختلاف في مراتب الفضل وهى ثلاثة كمايلي :

المرتبة الاولى :

وهي الافضل الاكمل ثلاثة عشر درهماً وثلث على المشهور بين الاصحاب ، قال في الخلاف : « المسنون السنة الكاملة من الكافور ثلاثة عشر درهماً و ثلث ، و الوسط أربعة دراهم ، واقله وزن مثقال ، و لم أجد لاحد من الفقهاء تحديداً في ذلك » (٢) ثم استدل لذلك باجماع الفرقة واخبارهم ، وقال في المعتبر :«اقل المستحب من الكافور للحنوط درهم ، وافضل منه أربعة دراهم ، واكمل منه ثلاثة عشر درهماً وثلث ، و كذا ذكره الخمسة (٣) و اتباعهم، ثم لا أعلم للاصحاب فيه خلافاً » (٤) .

وتدل عليه روايات ؛

ومنها : ما رواه في الكافي ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه رفعه قال : « السنّة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً ، وثلث أكثره ، وقال : ان جبرئيل نزل على رسول الله ـ ص ـ بحنوط ، وكان وزنه أربعين درهماً ، فقسمها رسول الله ـ ص ـ ثلاثة أجزاء ، جزء له وجزء لعليّ ـ ع ـ وجزء لفاطمة عليها السلام » (٥) .

ومنها : ماعن علل الشرايع ، عن محمّد بن سنان يرفعه قال : « السنّة في الحنوط

---

(١) المعتبر ص ٧٥ ط سنة ١٣١٨ هـ .

(٢) الخلاف ج١ ص٢٨٥ ط سنة ١٣٧٧ هـ .

(٣) وهم المفيد والطوسي والمرتضى والصدوق ووالده رضوان الله تعالى عليهم .

(٤) المعتبر ص٧٧ سنة ١٣١٨ هـ .

(٥) الوسائل الباب ٣ من أبواب التكفين .

ثلاثة عشر درهماً وثلث ، قال محمد بن أحمد ورووا : ان جبرئيل نزل على رسول الله ـ ص ـ بحنوط ، وكان وزنه أربعين درهماً ، فقسمه رسول الله ـ ص ـ ثلاثة أجزاء جزء له ، وجزء لعلي ـ ع ـ وجزء لفاطمة عليها السلام » (١) .

ومنها : ما قال الصدوق في الفقيه : « والكافور السائغ للميت وزن ثلاثة عشر درهماً وثلث ، والعلة في ذلك ان جبرئيل ـ ع ـ أتى النبي ـ ص ـ باوقية كافور من الجنّة ـ والاوقية أربعون درهماً ـ فجعلها النبي ـ ص ـ ثلاثة اثلاث ، ثلثاً له ، وثلثاً لعلي ـ ع ـ وثلثاً لفاطمة ـ ع ـ ومن لم يقدر على وزن ثلاثة عشر درهماً وثلث كافوراً حنط الميت بأربعة مثاقيل ، فإن لم يقدر فمثقالاً لا أقل منه لمن وجده » (٢) .

ومنها : ما رواه الاربلي في كشف الغمة ، قال : « روي أن فاطمة ـ ع ـ قالت أن جبرئيل أتى النبي ـ ص ـ لمّا حضرته الوفاة بكافور من الجنّة فقسمه ثلاثاً ، ثلث لنفسه ، وثلث لعلي ـ ع ـ وثلث لي ، وكان أربعين درهماً » (٣) وإلى غير ذلك، فتحديده بثلاثة عشر درهماً ونصف ـ كما عن القاضي ـ لم نعرف له مستنداً ولا قائلاً .

المرتبة الثانية : أربعة دراهم

وهي دون الاولى في الفضل ، كما عن أكثر الاصحاب ، وقد سمعت من الخلاف الاجماع عليه ، ومن المعتبر نفي العلم بالخلاف فيه ، ولكن لم يعرف لهذا التقدير مستند من الاخبار ، عدا ما عن الفقه الرضوى : « فإذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهماً وثلثاً من الكافور ، فإن لم تقدر على هذا المقدار كافوراً فاربعة دراهم ، فإن لم تقدر فمثقال ، لا أقل من ذلك لمن وجده » (٤) .

ونحوه المروي عن الهداية عن الصادق عليه السلام : « السنّة للميت في الكافور وزن

---

(١) الوسائل : الباب ٣ من أبواب التكفين .

(٢) نفس المصدر .

(٣) كشف الغمة فى أحوال فاطمة ـ ع ـ وذكر وفاتها ص١٣٩ ط سنة ١٢٩٤ هـ .

(٤) رواه جامع أحاديث الشيعة ج١ ص ٢٧٧ ط طهران ١٣٨٠ هـ .

ثلاثة عشر درهماً وثلثاً ، والعلة في ذلك أن جبرئيل أتى إلى النبي -ص- باوقية كافور من الجنة ، فجعله النبي -ص- ثلاثة اثلاث ثلثاً له ، وثلثاً لعلي -ع- وثلثاً لفاطمة -ع- فمن لم يقدر على وزن ثلاثة عشر درهماً وثلث كافوراً حنط الميت بأربعة دراهم فإن لم يقدر فمثقال واحد ، لا أقل منه لمن وجده »[1] واحتمل في جامع الاحاديث بعد نقل هذا الخبر أن يكون من قوله : «فمن لم يقدر . . » من فتوى الصدوق .

واما الاستناد لذلك بروايتي الكاهلي ، و الحسين بن مختار المتقدمتين بحمل المثاقيل فيهما على الدراهم فهو خلاف الظاهر ، لوجود التفاوت بين وزني الدرهم والمثقال ، و كل منهما اسم لوزن خاص ، فلا يصح إطلاق احدهما على الآخر ،ولعل لذلك صرح الشيخ في المبسوط ، كماتبعه جماعة بان : « اوسطه وزن اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي » وان كان في الخلاف ، والمحكي عن سائر كتبه ماعدا المبسوط تقديره بأربعة دراهم ، ولكن حيث ان الحكم من اصله ندبي لامانع من العمل بكل واحد منهما ، وان كان الافضل العمل بأربعة مثاقيل ، لكونها اكثر وزنا من أربعة دراهم ، فيمكن - حينئذ - حملهما - ايضاً علي الاختلاف في مراتب الفضل .

المرتبة الثالثة : درهم

وهي دون الثانية في الفضل ، وقدسمعت من المعتبر نفي العلم بالخلاف بين الاصحاب في هذا التقدير ايضا .

ولكن لاشاهد له من النصوص ايضاً ، نعم في احدى مرسلة ابن أبي نجر ان المتقدمة : «اقل مايجزي من الكافور للميت مثقال » الا انك قدعرفت ان ارادة الدرهم منه خلاف الظاهر ، ولايصح استعمال احدهما مكان الآخر ، فما في المنتهى من ان : «المراد من المثقال ههنا الدرهم»[2] ضعيف ، ولعل لهذه المرسلة وعدم وجود دليل على الدرهم قدرت هذه المرتبة في كلام جماعة بالمثقال دون الدرهم ، اللهم الا ان نقتصر في الدليل

---

(١) رواه في جامع احاديث الشيعة ج ١ ص ٢٧٧ ط طهران ١٢٧٠ ﻫ .

(٢) المنتهى ص ٤٣٩ ط ايران ١٢١٨ ﻫ .

عليه ، بما ادعاه في المعتبر من نفى العلم بالخلاف مسامحة في ادلة المسنونات ، والافلا مستندله من الاخبار ، ولهذا ذكر الشهيد في الذكرى بأن : « إبن ادريس فسر المثاقيل بالدراهم ، نظراً الى قول الاصحاب ، وطالبه إبن طاوس بالمستند » لكن الامر سهل بعدماكان اصل الحكم استحبابيا ، فلا بأس بالعمل بكل منهما .

حكم الدم الاقل من الدرهم

ثبوت العفو عن الدم الاقل من الدرهم في الصلاة في الجملة مما لاخلاف ولا إشكال فيه ، إلاّ ان البحث عن ذلك موضوعاً وحكما وقع في جهات مختلفة ، لابدلنا من التنبيه عليها . فلنقدم اولاً الاخبار الواردة في هذا الباب لتكون مرجعا عند الاستناد ثم نتبعها بمختلف إبحاثه طى مسائل .

اخبار الباب

الأخبار التي وردت في مختلف جهات هذا البحث كثيرة إلاانانخص بالذكر هنا ماهو متعلق بخصوص العنوان ، ونشير الي غيره فى خلال الابحاث الآتية ، كلما دعت الحاجة إليه .

فمنها : صحيحة عبد الله بن أبى يعفور : قال : « قلت لابي عبدالله عليه السلام ما تقول في دم البراغيث ؟ قال ـ ع ـ ليس به بأسٌ قال : قلت له أنه يكثر و يتفاحش ، قال ـ ع ـ وإن كثر ، قلت : فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لايعلم به ، ثم يعلم فينسى انيغسله فيصلي ثم يذكر بعدما صلى ايعيدصلاتة ؟ قال ـ ع ـ ولا يعيد صلاته إلا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعاً ، فيغسله ويعيد الصلاة »[1] .

ومنها : حسنه محمد بن مسلم قال : « قلت له الدم يكون في الثوب علّى وانافى الصلاة قال ـ ع ـ إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وإنلم يكن عليك ثوب غيره فامض فيصلاتك ، ولا اعادة عليك مالم يزد على مقدار الدرهم ، وماكان اقلمن ذلك فليس بشيء رأيته قبلُ أولم ترَه ، وإذا كنت قدرأيته وهو أكثر من مقدار

---

(١) رواها فى الوسائل بالتقطيع فى الباب ٢٠ و ٢٣ من ابواب النجاسات .

الدرهم فضيّعت غسله وصليت فيه صلاة كثيرة فاعد ماصليت فيه »[١].

هكذا رواها في الكافي مضمرة ، ومثلهافي التهذيب إلا انفيه : «وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء» بزيادة الواو ، وحذف « وماكان أقل من ذلك» وفي الاستبصار حذفه ايضا بلا زيادة الواو قبل قوله عليه السلام « ومالم يزد » ورواها في الفقيه ، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ـ ع ـ نحو ما في الكافي وزاد في آخرها : « وليس ذلك بمنزلة المني والبول ثم ذكر المني فشدد فيه ، وجعله اشد من البول .. »

ومنها : مرسلة جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام انهما قالا : « لابأس بأن يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح ، وإن كان قدرآه صاحبه قبل ذلك ، فلا بأس به مالم يكن مجتمعا قدر الدرهم »[٢].

ومنها : مصححة إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال : « في الدم يكون في الثوب ، ان كان اقل من قدر الدرهم ، فلا يعيد الصلاة ، وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلاته ، وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة »[٣].

ومنها : ما عن فقه الرضا قال : «ان اصاب ثوبك دم فلابأس بالصلاة فيه ، مالم يكن مقدار درهم واف الوافي مايكون وزنه درهما وثلثا ، وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليك غسله ولا بأس بالصلاة فيه ، وان كان الدم حمصة فلا بأس ان لاتغسله ، الا ان يكون الدم دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قلّ أم كثرة واعد منه صلاتك علمت به ام لم تعلم »[٤] و في عبارة الصدوق في الفقيه : « وان كان الدم دون حمصة » وهي على مافي الحدائق موافقة لعبارة الفقه الرضوى، بل هي بعينها ، الا في مقدار يسير ، وعليه فلا يبعد سقوط كلمة «دون» من عباره الفقه الرضوى .

(١ـ٣) الوسائل الباب ٢٠ من ابواب النجاسات .

(٤) رواه فى جامع الاحاديث ج ١ ص ٥٥ ط طهران ١٣٨٠ هـ .

ومنها : ماعن فقه الرضا ايضا عن العالم عليه‌السلام «ان قليل الدم و كثيره اذا كان مسفوحا سواء ؛ وما كان رشحا اقل من درهم جازت الصلاة فيه ، وما كان اكثر من درهم غسل »[١] .

وانما نقلنا هما مع عدم ثبوت الوثوق في نسبة اصل الفقه إلى الامام ـ ع ـ استقصاء لما ورد في هذا الباب ،واقتفاء لجمع من الاصحاب ، الذين استشهدوا باولاهما في المقام ، مضافاً إلى موافقة مضمونهما لروايات موثوق بها ، ولااقل من التأييد بهما. وقد نقلنا عنه ايضا في مختلف ابواب هذا الكتاب ماتقدم منه ، وما يأتي لما ذكرناه.

ومنها : رواية مثنى بن عبدالسلام عن ابى عبدالله ـ ع ـ قال : «قلت له : انى حككت جلدى فخرج منه دم ، فقال ـ ع ـ ان اجتمع منه قدر حمصة فاغسله و الا فلا»[٢] والي غيرذلك من الاخبار الواردة في هذا الباب ، التى ستمر عليك طي الابحاث الآتية ان شاء الله تعالى .

فنقول : لاخلاف بين فقهائنا ـ رضوان الله تعالى عنهم ـ في ثبوت العفو عن الدم الاقل من الدرهم في الجملة ، كما اشرنا اليه، بل المحكى عن جماعة الاجماع عليه ، بل وفي الجواهر اجماعاً محصلا و منقولا ، و الاخبار الدالة عليه مستفيضة ـ من غير فرق فى ذلك بين ان يكون دم نفسه او غيره ـ لاطلاق النصوص ، خلافاً لصاحب الحدائق ، فانه فصل بينهما ، وألحق دم الغير بدم الحيض و نسبه الى الامين الاسترآبادى أيضاً استناداً الي مرفوعة البرقى : « دمك انظف من دم غيرك اذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك ، فلاباس ، وان كان دم غيرك قليلا او كثيرا فاغسله »[٣] والفقة الرضوى ، فقال : « وأروي ان دمك ليس مثل دم غيرك » [٤] لكنهما لضعف سندهما ، و إعراض الاصحاب عنهما لاتصلحان لتقييد اطلاق تلك الاخبار ، فلا مجال للاستدلال بهما ،

---

(١) رواه فى جامع الاحاديث ص ٥٥ ط طهران ١٣٨٠ ه .

(٢) الوسائل الباب ٢٠ من ابواب النجاسات .

(٣) الوسائل : الباب ٢١ من ابواب النجاسات .

(٤) رواه فى جامع الاحاديث ج ١ ص ٥٥ ط طهران سنه ١٣٨٠ .

كما سنشير اليه أيضاً .

المراد بالدرهم المعفو عما دونه

الظاهر : اتفاق اراء أصحابنا على ان المراد بهذا الدرهم ليس هوالدرهم الاسلامي ، الذى حدد وزنه بستة دوانيق ، كما فصلنا الكلام عليه فيغير موضعمن الجزء الاول ، فانهم؟ بين من فسر الدرهم المعفوعما دونه بالوافي - كما عن المتقدمين ، ووقع التصريح بهايضا فيالفقه الرضوى المتقدم ، بل عن الغنية والانتصار و كذا فيالخلاف الاجماع عليه - وبين من فسره بالبغلى ، كما عن كثير ، بلعن كشف الحق نسبته الى الامامية ، وعن شرحه ان كون الدرهم هو البغلى من العلميّات والاجماعات عليه لاتحصر .

فاذاً لايشك احدفيان المراد من الدرهمالوارد فى اخبار الباب - مطلقا - هو الدرهم الوافى الذى يطلق عليه البغلىايضا ، فتفسيره بالاول تارة وبالثانى اخرى فى كلماتهم واجماعاتهم ، واشتهاره وشياعه بهما يوجب حمل الدرهم - المذ كورفيها - عليهما ، والالما كان إجماعهم ينعقد على كل من التفسيرين ، ومنه يندفع مافى المدارك من الاشكال فياصل التقييد ، فانه بعد نقل عبارة الشهيد فى الذ كرى ، كما تاتى ، قال : « و مقتضاه ان الدرهمكان يطلق على البغلى وغيره ، و ان البغلى ترك في زمن عبدالملك ، و هو متقدم على زمن الصادق -ع- قطعا ، فيشكل حمل النصوص الواردة منه -ع- عليه » اذ مضافا الى ما ذ كرناه صدرت جملة من تلك النصوص عن أبي جعفر -ع- و كان ذلك في عصر عبدالملك نفسه ، مع ان ترك التعامل به في زمن الصادق -ع- لايكون منافيا لبقائه و اشتهاره في ايدى الناس الى عصره -ع- و بعده ، وتحديده به كمايشهد له - مضافا الىالفقه الرضوى المتقدم - ماذ كره الرشيد فيطى حكايته سبب ضرب عبدالملك الدرهم المتوسط الاسلامى ، فانه قال : « وكانت الدراهم في ذلك الوقت - اى زمن عبدالملك - انما هي الكسروية التي يقال لها اليوم - اى زمن خلافته - البغلية ، و هذا شاهد على بقاء هذا الدرهم و اشتهاره بين الناس الى

زمن هارون »[1] .

و اما احتمال كون المراد بالدرهم الوارد في تلك النصوص هو عنوانه الكلى ، الصادق على كل فرد في اى زمان ، ففيه : ان اختلاف انواعه في المساحة ـ بحسب الازمنة ـ ليس كاختلاف افراده المتواطى يسيراً ، حتى يجوز الغض عنه ، و معه كيف يمكن حمل رواياته الواردة في بيان تحديده ، على ما يصلح للانطباق على القليل و الكثير ، مضافا إلى ان ذلك مستلزم للحكم بالعفو وعدمه في مقدار خاص من الدم ، الذى كان اقل من بعض افراده و ازيد من بعضها الآخر .

و بالجمله : لا ينبغى التأمل في أن المراد بالدرهم الوارد في اخبار الباب هو الذى يعبر عنه بالوافى تارة ، و بالبغلى اخرى .

الوافى و البغلى واحد

يدل عليه امور :

احدها : دعوى الاجماع في تفسير الدرهم المبحوث عنه على كل واحد منهما ، كما عرفت ، فمقتضى الجمع بين هذين الاجماعين اتحادهما .

و ثانيها : عدم تعرض احد من مفسرى هذين التفسيرين للخلاف في تفسيره .

و ثالثها : تصريح غير واحد من الاعاظم بذلك ، منهم المحقق في المعتبر ، قال : «والدرهم هو الوافى الّذى وزنه درهم وثلث ، وسمي البغلىّ نسبة الى قرية بالجامعين» و منهم الشهيد في الذكرى ، قال : « عفى عن الدم في الثوب و البدن عما نقص عن سعة الدرهم الوافى ، و هو البغلى » و منهم العلامة في المنتهى ، قال : « الدراهم في بدء الاسلام كانت على صنفين ، بغلية وهى السود » و مراده من السود هى الوافية الّتى

---

(١) راجع الجزء الاول ص٦٩ ـ ٧٤ تجد تفصيل هذه الحكاية التى نقلها البيهقى فى المحاسن و المساوى ، ونقل عنه المؤرخون و فيهم جمع من كبار علمائنا المحدثين وغيرهم ، الذين ظاهرهم الاعتماد على هذا النقل . ولعله العمدة فى مستند ضرب عبدالملك هذا لدرهم الاسلامى ، كما اشار اليه الشهيد فى البيان ، و انه كان باشارة زين العابدين ـ ع ـ راجع البيان ص١٨٥ طبعة ١٣٢٢ هـ .

كانوا يعبرون عنها تارة بالوافي ، و اخرى بالسود الوافية .

و رابعها : عدم مشاهدة ما يدل على المغايرة و التعدد في عبائرهم ، نعم عن الحلي ـ في السرائر ـ ما يشعر بذلك ، حيث قال : «ان الشارع عفا عن ثوب و بدن اصابهمنه دونالدرهم الوافي المضروب من درهم و ثلث ، وبعضهم يقولون دونالدرهم البغلي » لكن المحتمل قويا انه أراد بقوله : « و بعضهم يقولون . . » بيان الاختلاف في التعبير ، لا الاختلاف في المراد و التفسير ، كما يشهد له عدم تعرضه لرد الثاني ، بعد اختياره الاول في فتواه .

و خامسها : ان ذلك كان ظاهر عبارات المؤرخين و الباحثين عن النقود ايضا ، فانهم ـ عند الكلام على ضرب الدرهم المتوسط الاسلامى كما ذكرناه في الجزء الاول [1] قالوا : بان هذا الدرهم اخذ من الدرهمين ، احدهما : على وزن ثمانية دوانيق ، و هو الوافي ، او السود الوافية ، كما في كلام جملة منهم ، او البغلى ، كما في كلام آخرين ، و ثانيهما على وزن اربعة دوانيق و هو الطبرى . و هذه العباره تعطى وحدة المراد من التعبيرين ، بعد اتفاقهم على اتحادهما في الوزن و الانضمام الى الطبرى .

بل نص بعضهم ـ كالمقريزى ـ على ذلك ، فانه قال : « ان النقود التي كانت للناس على وجه الدهر على نوعين السود الوافية ، و الطبرية العتق ، و هما غالب ما كان البشر يتعاملون به ، فالوافية و هي البغلية هي دراهم فارس .. » [2] فاذاً لا ريب في ان المراد واحد و الاختلاف وقع في التعبير عنهما لمناسبة كما يلى .

سبب تسمية الدرهم بهما

امّا تسميته بالوافي فلان الوافي ـ على ماصرح به اللغويون ـ هوالتام ، و في المجمع : « الدرهم الوافي ـ و المراد به التام ـ الّذى لا نقصان فيه » و حيث ان هذا الدرهم كان ضعفي الطبرى ، الّذي كان على وزن اربعة دوانيق ، و جاريا معه في

---

(١) ص ٧٩ ــ ٨٩ .

(٢) راجع الجزء الاول ص ٣٦ .

المعاملة سموه وافيا ، اى تاما .

و أما تسميته بالبغلى فعن السرائر : « انه منسوب إلى مدينة قديمة يقال لها : « بغل ، قريبة من بابل ، بينهما قريب من فرسخ ، متصلة ببلد الجامعين ، يجد فيها الحفرة ، و الغسالون دراهم واسعة ، شاهدت درهما من تلك الدراهم ، و هذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد ، تقرب سعته من سعة اخمص الراحة ، و قال بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس و الانساب . ان المدينة و الدراهم منسوبة الى ابن أبي بغل ، رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما ، وضرب هذا الدرهم الواسع ، فنسب إليه الدرهم البغلى . وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول ـ ص ـ قبل الكوفة » .

و في الذكرى : « عفي عن الدم في الثوب و البدن عما نقص عن سعة الدرهم الوافي ، و هو البغلى ، باسكان الغين ، و هو منسوب إلى رأس البغل ، ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية ، وزنه ثمانية دوانيق ، و البغليه كانت تسمى ـ قبل الاسلام ـ كسروية ، فحدث لها هذا الاسم و الوزن بحاله ، و جرت في المعاملة مع الطبرية ، و هي أربعه دوانيق ، فلما كان زمن عبدالملك جمع بينهما ، و اتخذ الدرهم منهما ، و استقر امر الاسلام على ستة دوانيق ، و هذه التسمية ذكرها ابن دريد ، و قيل : منسوب إلى بغل قرية بالجامعين ، كان يوجد بها دراهم تقرب سعتها من اخمص الراحة ، لتقدم الدراهم على الاسلام » .

و في المصباح المنير : « وكانت الدراهم في الجاهلية مختلفة ، فكان بعضها خفافا و هي : الطبرية ، كل درهم منها أربعة دوانيق ، و هي طبرية الشام ، و بعضها ثقالا ، كل درهم ثمانية دوانيق ، و كانت تسمى : العبديه ، و قيل : البغلية نسبة إلى ملك يقال له : رأس البغل ، فجمع الخفيف والثقيل ، وجعلا درهمين متساويين ، فجاء كل درهم ستة دوانيق ، و يقال : ان عمر هو الذى فعل ذلك ، لانه لما أراد جباية الخراج طلب بالوزن الثقيل ، فصعب على الرعية ، و اراد الجمع بين المصالح فطلب الحساب ، فخلطوا الوزنين و استخرجوا هذا الوزن » .

و في المحاسن والمساوى للبيهقى : « وكانت الدراهم في ذلك الوقت ـ اى زمن عبدالملك ـ انماهي الكسروية التي يقال لها اليوم ـ اى زمان خلافة هارون ـ البغلية، لان رأس البغل ضربها لعمر بن الخطاب بسكة كسروية في الاسلام، مكتوب عليها صورة الملك، و تحت الكرسى مكتوب بالفارسية : نوش خور اى كل هنيئا ».

و في المجمع مادة بغل : « و الدرهم البغلى بسكون الغين، و تخفيف اللام منسوب إلى ضراب مشهور باسم رأس البغل : و قيل : هو بفتح الغين و تشديد اللام منسوب إلى بلد اسمه : بغلة، قريب من الحلة، و هي بلدة مشهورة بالعراق، و الاول اشهر على ماذكره بعض العارفين، وقدرت سعته بسعة اخمص الراحة وبعقد الابهام» و فيه : ايضا مادة «درهم» مانقله عن المصباح المنير الآنف الذكر . وفي برهان قاطع الفارسى : «الدرهم البغلى منسوب إلى رأس[1] اليهود الذى كان يعرف برأس البغل، و كانت سعته قدر اخمص الراحة » و فيه ايضا مادة درخش : « بضم الاول و الثاني و سكون الخاء و السين المنقطة اسم لبيت النار ايضا في مدينة ارمنيه بناه رأس[1] المجوس المعروف برأس البغل و الدرهم البغلي منسوب إليه ».

فلكل من التسميتين مناسبة سمى الدرهم بها، كما انه كان يسمى به العبدية ايضا، كما سمعت من المصباح، وصرح به في المجمع، وقد جاء ذكر العبدية في عدة كتب من اللغة . و في القاموس «الدرهم العبديه كانت افضل من هذه الدراهم وارجح».

و في اللسان : « الدرهم العبدية كانت افضل من هذه الدراهم و أكثر و زنا » و في معيار اللغة : « الدرهم العبديّة بياء النسبة و هاء، كانت في سابق من الازمان، و كانت افضل و ارجح ».

و كذا كان هذا الدرهم يسمى قبل الاسلام بـ« الكسروية » لنسبته إلى الكسرى ملك الفرس » فالاستبعاد الجدى عن تعبير شيء واحد بتعبيرين مختلفين، كما في تقريرات بعض الاعاظم من المعاصرين: ليس في محله، فان نظائر ذلك كثيرة في اللغات و المصطلحات حسب تعدد المناسبات .

---

(١) لا يخفى مافى الكلمتين من الاختلاف .

مقدار سعة هذا الدرهم المعفو عما دونه

لا يهمنا البحث عن وزن هذا الدرهم ، ولا عن حجمه ، بل المهم هو البحث عن سعته التي هي المدار في ترتب الحكم الشرعي ، فنقول : اختلفت كلمتهم في تحديدها : فمنهم من حددها باخمص الراحة ، وهو ما انخفض من باطن الكف ، نسب هذا القول إلى أكثر عبائر الاصحاب ، و عن المناهج السوية : أنه الاشهر .

و منهم : من حددها بالعقد الاعلى من الابهام ، نسبه المحقق في المعتبر ، والشهيد الثاني في المسالك ، و غيرهما إلى ابن جنيد .

و منهم : من قدرها بسعة الدينار ، نسباه فيهما - ايضا - إلى ابن أبي عقيل ، و منهم : من نسب إليه تحديدها بالعقد الأعلى من الوسطى .

و منهم : من نسب إليه تحديدها بالعقد الاعلى من السبابة ، والقائل بهما غير معروف كما صرح به جماعة على ما حكى عنهم .

اما التحديد الاول : فالظاهر انه لا مأخذ لهم به ، سوى ما عن ابن ادريس في عبارته المتقدمة من انه شاهد درهما من الدراهم التي يجدها الحفرة في مدينة «بغل» و كان اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد ، تقرب سعته من سعة اخمص الراحة ، فيرد عليهم :

اولاً : بان مقتضى اعتمادهم على شهادته هو تحديد الدرهم البغلى بما ينقص عن سعة اخمص الراحه ، لا بمقدارها .

و ثانياً : أن قبول قوله في المقام إنما يكون من باب الشهادة المعتبر فيها التعدد ، فلا يكتفى به منفرداً .

وثالثاً : انك قد عرفت - آنفا - اختلاف الكلمات في نسبة البغلى ، نسبه ابن ادريس إلى مكان ، و غيره نسبه إلى رأس البغل ، او ابن ابي البغل ، فمعه كيف يحصل الوثوق بشهادته .

ويمكن الخدشة في هذا الاخير بان اعتمادهم عليها انما يكون في اصل التحديد، لا في الاضافة والنسبة ، حيث انه شهد برؤية الدرهم المحدود بسعة معينة ، سواء كان

منسوبا الى مكان اوشخص ، فالذى شهد به غيرما اختلفوا فيه ، الذى لا يترتب عليه شيء ، مضافا الى ان ما ذكره في النسبة مؤيد بما نقله في المجمع في كلامه المتقدم ، فيرجح على غيره ، فجرح شهادته من هذه الجهة مع قطع النظر عن الجهة الاولي والثانية مشكل .

و رابعا : ان صناعة ضرب النقود في العصور السابقة ، مع تقارب اوزانها او وحدتها كانت على وجه لم تكن افراد نوع واحد ، منها مصونة عن الاختلاف في المساحة ، كما يشاهد ذلك في تصاوير نقود الامويين والعباسيين[1] وشاهدناه أيضاً في النقود الفضية المضروبة قبل زماننا، فالدرهم الذى رآه ابن ادريس ـ على تقدير كونه بغلياً كما هو ظاهر كلامه ، وقبول شهادته في تحديد سعته ـ تختلف افراده سعة وضيقا ، فربما يكون ما شاهده اوسع او اضيق ممالم يشاهده بعد مالم يكن الضرب بالمكائن والالآت الدقيقة .

فتحديدهم الدرهم البغلى بالاخمص مما لاسبيل الى الجزم بكليته ، الا اذاكان تقريبيا ، سيما الى افراد نوع واحد منه ، التى اختلافها يسيرغالبا .

هذا بالنسبة الى التحديد الاول ، واما سائر التحديدات فلا دليل على شيء منها ، نعم ربما يستدل على تحديد ابن ابي عقيل بسعة الدينار بالخبر المروى عن كتاب على بن جعفر ، عن اخيه موسى عليه السلام : « وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ، ولا تصل فيه حتي تغسله»[2] لكنه ـ مضافا الى نسبة الضعف الى سنده ، واجمال الدينار المردد بين الاقل والاكثر كالدرهم ـ لا قائل به غيره ، ان كان الدينار نفسه لديه موضوعا للحكم ، وتنزيله على ارادة سعة الدرهم منه ، جمعاً بين هذا الخبر وبين رواياته ، مع مخالفته للظاهر مما لاوجه له ، بعد ماعرفت في الجزء الاول اقلية مساحة الدنانير عن الدرهم ، كما اشرنا اليه فيماتقدم أيضاً ، و كيف كان فان حصل الوثوق

(١) راجع الجزء الاول ص ١٩٤ـ ٢٢٢ .

(٢) نقله غير واحد عن الوسائل ، ومع الاسف لم اجده فيه فراجع .

بما هو المعروف بين القدماء والمتأخرين من تحديدهم الدرهم بالوافي والبغلي المقدر بالاخمص فهو ، والا فمقتضى القاعدة الاقتصار على المتيقن، والأخذ باقل التحديدات المذكورة ، كما هو الشان في كل عام مخصص بالمجمل المردد بين الاقل و الاكثر.

الثوب والبدن مشتركان فى الحكم

النصوص المتقدمة الواردة في العفو ، وان كان موردها الثوب خاصة ، الا انه يجب الحاق البدن به للاجماع المحكى عن جماعة من الاصحاب، مع ان اطلاق سلب المانعية عن الدم الاقل في الصلاة يقتضي عدم الفرق بينهما . و اما الاقتصار على ذكر الثوب في كتب جملة منهم فلعله كان تبعا للنصوص ، والافلا خصوصية له .

وقد يقال : بان غلبة اصابة الدم بالثوب دون البدن اوجبت اختصاصه بالذكر في اخبار الباب ، فان البدن مستور غالباً ، ولا يصيبه الأدم القروح والجروح المعفو بادلة اخرى ، لكنه يقتضي اختصاص البدن بغير الوجه واليدين، والافهما غير مستورين غالباً . وتعليل ذلك باشتراكهما في المشقة ، بل هى في البدن ابلغ ـ كما في المنتهى ـ ضعيف ، لعدم الاشارة اليه في اخبار الثوب ، ولم يكن وجوب ازالة الدم عنه معللا بها، وانما هى علة مستنبطة لايلتفت اليها ، ومثله في الضعف التمسك بالاصل ، اى اصالة براءة الذمة من وجوب الازالة كما في المدارك .

فان مقتضي النصوص المستفيضة نجاسة الدم ، و وجوب ازالته في الصلاة ، قليلا كان او كثيرا ، خرج منها بالاخبار المتقدمة ما كان على الثوب ، و كان اقل من الدرهم ، وبقى ما عداه متعلقا لوجوب الازالة ، فلامجال لجريان هذا الاصل .

واما رواية مثني بن عبد السلام المتقدمة عن ابى عبدالله عليه السلام قال : « قلت له حككت جلدى فخرج منه دم فقال ـ ع ـ اذا اجتمع منه قدر حمصة فاغسله والافلا»[1]

فهى وان كانت دالة على العفو عن البدن في الجملة ، الا انها مضافا ـ الى الاشكال فى سندها، كما صرح به في المدارك ـ فانه بعد نقل هذا الخبر ، قال : « ان مثنى بن عبدالسلام غير موثق ، بل ولا ممدوح مدحا يعتدبه» ولئن اغمضنا عن ذلك ، وقلنا بعدم

---

(١) الوسائل الباب ٢٠ من ابواب النجاسات .

القصور في سندها لبعض الجهات المرجحة فهي قاصرة الدلالة عن افادة المطلوب، لتضمنها تحديد الدم بالحصمة، وذلك مخالف لظاهر النصوص و الفتاوى. اللهم الا ان يقال: بان مخالفتها لها انما يكون في خصوص التحديد، لافي اصل العفو، وذلك لايوجب طرحها رأسا، بل المقتضى فيها، وفي نظائرها التي تشاهد في الاخبار كثيرا التأويل في مورد التنافي، مثل ان يقال: ان التشبيه بالحمصة ظاهره ان الدم بعد خروجه من البدن بالحك يجتمع في محله، ويصير بشكل حبة الحمصة، والغالب ان هذا المقدار بعد انتشاره تبلغ بسعة الدرهم، دون ما دونه، و مثل هذا التحديد وقع في عبارة فقه الرضا السابقة، قال عليه السلام: «وان كان الدم حمصة فلابأس بان تغسله..»[1] فتحديد الدم المعفو بالحمصة فيه ـ ذيلا بعد تحديده باقل من الدرهم الوافي صدرا ـ ربما يوجب الوثوق بما ذكرناه من الاحتمال، وتساويهما في المقدار.

واما ما يظهر من التنافي بين عبارتي مثنى و فقه الرضا، من الامر بالغسل في الاولى، اذا كان قدرحمصة، ونفي البأس عنه في الثانية، اذا كان بقدرها أيضاً، فيمكن دفعه بالفرق بين كيفية وقوعه علي الثوب والبدن، فانه اذا خرج من البدن بالحك ـ كما هو مورد الاولى ـ يجتمع في محله بشكل حبة الحمصة، متراكما بعضه على بعض، وهذا المقدار ـ بعد الانتشار ـ يبلغ غالبا بسعة الدرهم، كما اشير اليه آنفاً، بخلاف الدم الواقع على الثوب، الذي هو مورد الثانية، فانه بعد وقوعه عليه، وانتشاره ـ كما هو الغالب ـ كان بشكل مساحة سطح الحمصة، وهذا المقدار لايبلغ غالبا بسعة الدرهم، و وقع مثل هذا التحديد أيضاً في عبارة الصدوق في الفقيه، قال: «و ان كان الدم دون حمصة فلايغسل» ولعلها ـ كما في الحدائق ـ ماخوذة من الفقه الرضوى بادنى تغيير، فالجمع بين رواية مثنى، والنصوص، والفتاوى ـ بما ذكرناه ـ اولى من طرحها رأسا.

ولكن فيها اشكال من جهه اخرى يوجب سقوطها عن الاعتبار، وهو ان الامر بغسل شيء او نفى وجوبه ارشاد الى نجاسته او طهارته، فهذه الروايه ـ كما دلت

---

(١) ص ٦.

على نجاسة مقدار الحمصة تدل على طهارة مادونها المستفاد من قوله عليه السلام : «اذا اجتمع منه قدر حمصة فاغسله و الافلا » اى لايجب غسله اذا لم يكن بقدر الحمصة ، فهذا الحكم بناء علي كونه ارشاداً الي طهارة ما دون الحمصة ـ مضافا الى مخالفته لادلة نجاسة الدم ـ ممالم يقل به احد، عدا ماربما يظهر من عبارة الفقيه المتقدمة ، كما اشار الى ذلك في الحدائق أيضاً ، حيث قال : « و ربما اشعرت الرواية بعدم نجاسة هذا المقدار اليسير من الدم ، كما هو ظاهر الصدوق في الفقية » و لكن يمكن حمل العبارتين على إرادة العفو عمادون الدرهم، وعدم لزوم غسله ، بعد ما كان هذا المقدار معفوا في الصلاة ، لالطهارته فلا تكون الرواية ـ حينئذ ـ مخالفة لادلة النجاسة .

و كيف كان فالعمدة في الدليل على إلحاق البدن بالثوب : الاجماع المحكى عن جماعة المعتضد بعدم نقل الخلاف فيه ، مع ان مقتضى ماأشرنا اليه في صدر المبحث من سلب المانعية عن الدم الاقل فى الصلاة عدم مانعيته مطلقا ، سواء كان في الثوب ، ام في البدن ، أوفيهما .

واما ماذكره صاحب الحدائق من التفصيل بين دم المصلي وغيره والحاق دم غيره بدم الحيض في وجوب إزالة قليله و كثيره ، و نسبه الى الأمين الاسترآبادى أيضاً لمرفوعة البرقى عن الصادق ـ ع ـ قال : « دمك انظف من دم غيرك ، إذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس ، وإن كان دم غيرك قليلا او كثيرا فاغسله » [1] و الفقه الرضوى : « دمك ليس مثل دم غيرك » [2] .

ففيه : إن مقتضى إطلاقات ادلة العفو عدم الفرق بين دمه ودم غيره ، ولم يكن هنا مايوجب تقييده باحدهما دون الآخر .

وأمّا المرفوعة ، والفقه الرضوى فهما ـ مضافاً إلى ضعف سندهما ، وإعراض الاصحاب عنهما ـ لايصلحان لتقييد تلك الاطلاقات. نعم يمكن حملهما على دم القروح والجروح ، الذى ينحصر العفو عنه بما إذا كان دم نفسه ، لادم غيره ، والا فالخبران

---

(١) الوسائل الباب ٢١ من ابواب النجاسات .

(٢) رواه فى جامع أحاديث الشيعة ج ١ ط طهران ١٣٨٠ هـ ص ٥٥ .

معرض عنهما عندهم ، ولم يعملوا بهما ، كما صرح به جماعة .

حكم الدم اذا كان بقدر الدرهم

لاإشكال ولاخلاف في وجوب الاجتناب عن الدم في الصلاة إذا زاد على الدرهم، للاخبار السابقة ، وجميع مادل على نجاسته ، ووجوب إزالته ، كما لاخلاف ولا إشكال أيضا في عدم وجوبه ، إذا كان اقل منه ، لما عرفت تفصيلا .

إنما الكلام : فيما إذا كان الدم بقدر الدرهم بلا زيادة ونقيصة ، والمسألة وان كانت نادرة الوقوع جدا ، إلا أنهم اختلفوا فيها على قولين : احدهما وجوب إزالته كما نسب الى المشهور ، وثانيهما العفو عنه .

اما القول الاول : فاستدل له بصحيحة إبن أبي يعفور ، و مرسلة جميل المذكورتين ـ سابقا ـ في أخبار الباب الدالتين على وجوب غسل مقدر الدرهم مجتمعا ومفهوم الفقرة الاولى من خبر الجعفي المتقدم المعتضد بالشهرة ، حيث قال عليه السلام : «ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة » ومفهومه : ان الصلاة تجب اعادتها ، إذا لم يكن الدم اقل من قدر الدرهم ، سواء كان بقدره ام كان أكثر منه ، ويؤيده مارواه في المعتبر ـ عند الاستدلال على عدم العفو عن مقدار الدرهم ـ عن النبي ـ ص ـ انه قال : « تعاد الصلاة من قدر الدرهم من الدم » [١] والفقه الرضوى السابق : « إن اصاب ثوبك دم فلا بأس بالصلاة فيه ، مالم يكن مقدار درهم واف . . » وربما ايد ايضاً بخبر علي بن جعفر ، عن اخيه الكاظم ـ ع ـ قال : « وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ، ولا تصل فيه حتى تغسله » بناء على ماعن الوسائل من تحديد الدينار بسعة الدرهم تقريبا ، ولكن مضافا إلى عدم معلومية هذا التحديد ، لفقد الدليل عليه لم تثبت صحة هذه الحكاية عن الوسائل .

واما القول الثاني : فاستدل له بالاصل ، وبمفهوم الفقرة الثانية من خبر الجعفي حيث قال عليه السلام : «وان كان اكثر من قدر الدرهم ، و كان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلاته » .

---

(١) المعتبر ص ١١٩ ط ١٣١٨ هـ .

ومفهومه : عدم وجوب الاعادة اذالم يكن الدم باكثر من مقدار الدرهم ، سواء كان اقل منه ام كان مساويا معه .

وبحسنة محمد بن مسلم المتقدمة ، حيث قال عليه السلام : « انرأيته وعليك ثوب غيره . . ولا اعادة عليك ، ان لم يزد على مقدار الدرهم ، وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم تره ، وإذا كنت رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله ، وصليت فيه صلاة كثيرة فاعد ما صليت فيه » .

و قد بيّنا في صدر المبحث ـ عند نقل اخبار الباب ـ اختلاف نسختى الكافي ، والفقيه ، مع التهذيب ، والاستبصار الموجب لاختلاف كيفية تعرضهما لحكم الاقل من الدرهم ، والمساوي معه ، والزائد عليه ، منطوقا ومفهوما ، فانها بناء على نسخة الكافي والفقيه تعرضت لحكم الزائد على الدرهم ، والأقل منه منطوقا ، ولحكم مقدار الدرهم مفهوما ، وعلى نسخة التهذيب والاستبصار تعرضت لحكم الزائد على الدرهم منطوقا ، ولحكم الاقل منه وما يساويه مفهوما .

ويرد على هذا القول : بأن شيئاً مما استدل به على العفو لا يصلح لأن يكون مستنداً للقائل به .

أمّا الاصل : فلعدم جريانه بعد وجود الدليل على وجوب الاجتناب عن الدم ، إذا كان بقدر الدرهم ، كصحيحة ابن أبي يعفور ، ومرسلة جميل ، الدالتين على عدم العفو وعلى تقدير عدم جواز التمسك بهما ، لمعارضتهما مع مابظاهره يدلّ على العفو وعدم امكان الجمع بينهما ، بارتكاب التأويل في بعضها المعين ، لمزية مرجحة لصاحبه سنداً أو دلالة ، فالمرجع هو الأدلّة الدالّة على وجوب الاجتناب عن الدم ، وإزالة النجاسة عن البدن والثوب ، فلا ينتهى الامر إلى الاصل .

وأمّا خبر الجعفي : فامّا إن اهمل فيه حكم مقدار الدرهم لندرة تحققه في الخارج ، فيرجع إلى عموم مانعية النجس في الصلاة ، أو أنه يستفاد من مفهوم الفقرة الاولى ، أو مفهوم الفقرة الثانية ، فانهما إمّا مسوقتان للشرطية الحقيقية المستازمة للانتفاء عند الانتفاء ، أومسوقتان لبيان حكم الاقل والاكثر ، خاصة على تقدير تحقق

موضوعيهما ، من دون إرادة الشرطية ، أو الاولى مسوقة للشرطية والثانية لبيان الحكم ، أو العكس .

أمّا الأوّل : فلا يمكن الالتزام به ، للزوم التناقض في مورد الاجتماع ، وهو كون الدم بمقدار الدرهم ، وحيث ان تعارض الجملتين كان بالاطلاق يحكم بتساقطهما ويرجع إلى عموم المنع عن الصلاة في النجس .

وأمّا الثاني : فالفقرتان عارتيان عن المفهوم ، فلا يفهم منهما حكم مقدار الدرهم فالمتعين ـ حينئذ ـ الرجوع إلى عموم المنع أيضاً ، فيدور الامر بين الثالث والرابع ، إمّا بالغاء الشرطية الثانية ، والالتزام بأنها سيقت لتأكيد مايفهم من الشرطية الاولى ، أعنى وجوب الاعادة ، سواء كان الدم بقدر الدرهم ، أم كان زائداً عليه ، ففي الحقيقة كان موضوعها أعم مما هو المذكور فيها ، وتخصيص الاكثر في الفقرة الثانية بالذكر كان لنكتة الغلبة ، أو المقابلة بين الاقل المذكور في الفقرة الاولى ، والاكثر المذكور في هذه الفقرة ، أو الغاء الشرطية الاولى والالتزام بأنها مسوقة لبيان مايستفاد من مفهوم الفقرة الثانية ، أعني عدم وجوب الاعادة ، سواء كان الدم أقل من الدرهم أم كان بمقداره .

وقد يقال : بأن الاول هو المتعين ، لأنه أقرب في الذكر ، والثاني خلاف ظاهر تبعية ترتيب البيان لترتيب الذكر ، ولكن يمكن المنع عنه بتساوي الاحتمالين فان مجرد تقديم أحدهما على الآخر في الذكر لا يصير قرينة على إرادة المتقدّم ، وعلى تقدير تكافوء الاحتمالين ، الموجب للاجمال بالنسبة إلى حكم مقدار الدرهم : يتعين الرجوع إلى عموم وجوب إزالة الدم ، أو مطلق النجاسات عن الثوب والبدن كما تقدمت الاشارة إليه .

وأمّا حسنة محمّد بن مسلم : فهي وإن كان عدم العفو فيها مشروطاً بزيادة الدم على مقدار الدرهم منطوقا ، والعفو عما كان اقل منه ، أو بمقداره مفهوماً ، ولكن يأتي فيها أيضاً ، بناء على نقل الكافي والفقيه ما ذكرناه في خبر الجعفي من الاهمال أو الاجمال ، والرجوع إلى عموم مادل على مانعية النجس ، وأمّا بناء على نقل التهذيب

فالمستفاد من مفهومها أيضاً : وإن كان العفو عن مقدار الدرهم ، إلّا أن ارتكاب التأويل فيها بحمل قوله عليه السلام : « ما لم يزد على مقدار الدرهم » على مقدار الدرهم فما زاد نظير قوله تعالى : « فإن كن نساء فوق اثنتين »[1] أي اثنتين فما زاد أقرب من ارتكابه في صحيحة ابن أبي يعفور ، ومرسلة جميل المتقدمتين ، الظاهرتين في عدم العفو ، وحملهما على إرادة ما تجاوز عن هذا المقدار ، وعلى فرض تكافوء الحملين ، الموجب لاجمال الروايات بالنسبة إلى حكم مقدار الدرهم يرجع إلى أدلّة ما نعية النجس ، كما مرت الاشارة إليه غير مرة .

هذا مضافاً إلى أن قوله ـ ع ـ في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور المتقدمة : « إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله و يعيد الصلاة » يدلّ على مانعية الدم إذا كان بقدر الدرهم ، ووجوب إزالته ، فتصير قرينة على الروايتين المتقدمتين ، فماذهب إليه المشهور من عدم العفو عن مقدار الدرهم هو الاقوى .

حكم الدم المتفرق اذا كان مجتمعاً بقدر الدرهم

قد عرفت مما قدمناه ـ في الفرع السابق ـ عدم العفو عن الدم ، إذا كان بقدر الدرهم مجتمعا ، وأمّا إذا كان نقطا متفرقة ، وكان كل واحد منها دون الدرهم ، والمجتمع منها بقدر الدرهم فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة :

أحدها : العفو ، وملاحظة كل جزء مستقلا ، فان بلغ مقداره تجب إزالته ، وإلاّ فلا ، وقد حكي هذا القول عن كثير من القدماء والمتأخرين ، بل نسبه في الذكري إلى المشهور ، واختاره المحقق في الشرايع ، وكذا في النافع ، على ما حكي عنه .

وثانيها : عدم العفو ، ووجوب إزالته كالمجتمع ، وهذا القول محكي أيضاً عن جملة من القدماء والمتأخرين ، بل عن بعض نسبته إلى الشهرة بينهم ، وعن آخر إلى أكثر المتأخرين .

و ثالثها : التفصيل بين ما إذا تفاحش ، وكثر الدم المتفرق ، وبين ما إذا

---

(١) ٤ : ١١ .

لم يتفاحش ، بعدم العفو في الاول ، والعفو في الثاني ، و حكي هذا القول عن الشيخ في النهاية ، ولكن المحكي عنه في المبسوط تردده فيه ، ثم ايجاب إزالته احتياطا و نسبه جماعة إلى المحقق في المعتبر أيضاً ، ولكن عبارته فيه لا دلالة لها عليه ، و دونك ما نص عليه :

« وإن كان هذا الدم مفترقا ، ولو جمع كان درهماً فصاعدا هل تجب إزالته ؟ قال الشيخ في النهاية : لا تجب إزالته ، ما لم يتفاحش ، و قال سلار : تجب إزالته ، وتردد في المبسوط ، ثم أوجب إزالته احتياطا . لنا : ما رواه زياد بن أبي الجلال ، عن عبدالله بن أبي يعفور . وساق الصحيحة المتقدمة التي نقلناها في أخبار الباب ، ثمّ قال: و الرواية صحيحة سليمة عن المعارض ، ولان المقتضى للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه ههنا » و هذه العبارة ـ كما ترى ـ غير ظاهرة في اختياره لما حكاه عن الشيخ .

ويحتمل أن يكون مختاره هنا ، كما نبه عليه بعض الاعاظم [1] هو ما اختاره في النافع من العفو عما دون الدرهم المتفرق مطلقا ، سواء كان المجموع على تقدير الاجتماع بمقدار الدرهم فمازاد أولا ، حيث قال فيه : « وفيمابلغ قدر الدرهم مجتمعا روايتان : اشهرهما وجوب الازالة ، ولو كان متفرقا لم تجب إزالته ، وقيل : تجب مطلقاوقيل : بشرط التفاحش » فما اختاره من عدم وجوب إزالة الدم المتفرق ظاهره عدم وجوبها ، وإن كان المجموع على تقدير الاجتماع بمقدار الدرهم ، فما زاد ، كما يشهد له قوله : « و فيما بلغ قدر الدرهم » و كذا جعله التفصيل بين التفاحش وعدمه ، الّذى نسب إلى الشيخ فيالنهاية في قباله ، فمافى المعتبر محمول عليه ، فانه وضع لتفصيل احكام المختصر النافع وما لها من الدلائل ، و يؤيد ذلك استدلالة في المعتبر ، في آخر كلامه الآنف الذكر من : « ان المقتضى للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه ههنا » أي ان ما دلّ على العفو عن الدم ـ إذا كان مجتمعا اقل من الدرهم ـ فهو بنفسه يدل على العفو عنه ، إذا كان متفرقا ، وإن كان المجموع على

---

(١) وهو السيد الطباطبائى فى البرهان القاطع .

فرض الاجتماع بمقداره ، أو زائداً عليه ، كما هو مقتضى اطلاق كلامه .

مع أنه لو حملت عبارته في المعتبر على ما حكاه عن الشيخ ، من التفصيل بين المتفاحش وغير المتفاحش ، للزم اهماله للقول بالعفو الذي هو أحدالقولين المشهورين في المسألة ، وهو بعيد ، بخلاف ما لو حملت على العفو مطلقا ، وترجيحه على القولين الآخرين ، فانه ـحينئذ ـ قد تعرض للاقوال الثلاثة ، بمجموع مافي المعتبر والمختصر فما نسب إليه من اختياره لمذهب الشيخ غير ثابت .

بل يمكن أن يقال . بأن عبارة الشيخ في النهاية أيضاً غير صريحة الدلالة في التفصيل ، فانه بعد أن حكم بوجوب إزالة دم الحيض ونحوه ، قال على ما حكي عنه: « وإن كان دم رعاف أو فصد أو غيرهما من الدماء ، وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا في مكان ، فانه تجب إزالته ، إلاّ أن يتفاحش ويكثر ، فإن بلغ الدرهم فصاعداً وجبت إزالته » .

والظاهر : أن مراده بالتفاحش هنا بقرينة عطف « ويكثر » عليه هو : الدم الكثير في مقابل اليسير ، لا مطلق الزائد ، فانها في عرف الفقهاء عبارة عن الدم الاقل من الدرهم ، و المساوي معه ، و ما زاد عليه ، كما يشهد لذلك تفريعه ـ بلوغ الدم مقدار الدرهم و ما زاد ـ على التفاحش بقوله : « فان بلغ الدرهم فصاعدا » إذ لو كان مراده من التفاحش مطلق الزيادة والكثرة لم يتفرع عليه خصوص ما بلغ الدرهم ، فتفسير التفاحش به قرينة اخرى على أنه اراد منه الكثير ، الّذي كانوا يطلقونه على الدرهم فما زاد ، فبناء على ذلك لم يتعرض الشيخ إلّا لصورة العفو إذا كان الدم اقل من الدرهم ، و عدم العفو إذا كان بقدر الدرهم ، وما زاد مطلقاً من غير تعرض في الفرض الثاني لحالتي الاجتماع والافتراق ، كما هو المحكي عن كتب جمع من القدماء ، كالكليني والصدوق وغيرهما ، حيث أنهم تعرضوا لذكر العفو وعدمه مشروطين على بلوغ الدم الدرهم وعدمه ، من دون تعرض لتلك الحالتين .

نعم في كلامه تقييد الدم بالمجتمع في مكان في الفرض الاول ، لكنه إن حمل على الاحتراز به عن المتفرق فغاية مايستفادمنه عدم العفو ، إذا كان ما دون الدرهم

متفرقا في أماكن متعددة ، وهذا موافق لما احتاط به في محكي المبسوط ، فانه بعد ذكر العفو عما دون الدرهم ، قال : « سواء كان في موضع واحد من الثوب ، أو في مواضع كثيرة ، بعد أن يكون كل موضع أقل من الدرهم ، وان قلنا إذا كان جميعه ـ لو جمع ـ كان مقدار الدرهم وجبت إزالته كان احوط للعبادة » .

فكما ترى لا صراحة فيما حكي عن نهايته في التفصيل ، بل ولا ظاهر فيه كما ينبغي ، فلم يبق ـ حينئذٍ ـ من يقول به . ولكن طفحت في كلمات كثير من فقهائنا نسبة هذا القول إليه في النهاية ، والمحقق في المعتبر ، ولعلهم فهموا من التفاحش الّذي وقع التصريح به في كلامه غير ما احتملناه ، وهذا هو الذي حثنا لبسط الكلام في صحة هذه النسبة وعدمها ، فلا يتوهم متوهم أن البحث عن ذلك تطويل بلا طائل والله العالم بالضمائر .

وأمّا منشأ الخلاف فهو : اختلافهم في الاستفادة من الاخبار الواردة في المقام كما ستاتي الاشارة إليها ، أو نقلها كلما دعت الحاجة إليه .

أمّا القول الاول : فاستدل له بصحيحة ابن أبي يعفور ، ومرسلة جميل المتقدمتين بدعوى ظهور « مجتمعاً » في قوله ـ ع ـ في الصحيحة : « إلاّ أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً » في كونه خبراً ثانياً ليكون ، و في المرسلة : « فلا بأس به مالم يكن مجتمعاً قدر الدرهم » خبراً أولاً ، فالمعنى أن الدم مالم يكن مقدار الدرهم مجتمعاً فعلا لا بأس به ، فتدلان على اعتبار امرين في مانعية الدم ـ الاجتماع الفعلي ، و كونه بمقدار الدرهم ـ فلا يكون الفاقد لأحدهما موضوعا للحكم ، ومانعاً عن الصلاة ، فالدم المتفرق و إن كان على تقدير الاجتماع بقدر الدرهم لا اعتبار به ، ولا يكون مانعاً ـ لما عرفت ـ من ظهور الروايتين في الاجتماع الفعلي ، لا التقديري .

وفيه :

أولاً : منع ظهورهما في ذلك ، إذ كما يحتمل أن يكون « مجتمعاً » فيهما خبراً لـ : « يكون » كذلك يحتمل أن يكون حالا من قوله عليه السلام : «مقدار الدرهم» الذي هو خبر لـ : « يكون » واسمه هو الضمير الراجع إلى نقط الدم ، والمعنى

ـ حينئذٍ ـ أن الصلاة لا تجب اعادتها إلاّ أن تكون نقط الدم مقدار الدرهم ـ حال اجتماعها ـ وهو صادق على الدم المتفرق فعلا ، كما هو مفروض السؤال فيهما .

وثانياً : أن جعل «مجتمعاً» خبراً مستلزم لانقطاع الاستثناء في الصحيحة ، فان فرض الدم فيها نقطا يقتضي كون الاجتماع تقديريا ، و حينئذٍ ، لو بنينا على كون « مجتمعاً» خبراً للزم فرض الاجتماع في غير مورد السؤال ، أي في غير الدم الّذي كان نقطا منتشرة ، فيلزم أن يكون الاستثناء منقطعاً في الصحيحة ، والتقييد بشيء اجنبي في المرسلة إذا جعل «مجتمعاً» فيها قيداً ، لما كان في الثوب متفرقا شبه النضح و كلاهما خلاف الظاهر ، والاصل ودعوى امكان التخلص من انقطاع الاستثناء بجعل « مقدار الدرهم » اسما لـ : «يكون» مندفعة بأن ذلك يقتضي ارتكاب خلاف أصل آخر وهو لزوم تقدير لفظة : منه بعد « الدرهم » ليرتبط الكلام ، وإلاّ لا يرتبط الاستثناء بما قبله ، وهذا التقدير ـ مضافاً إلى مخالفته للاصل ـ مخالف أيضاً لظاهر الروايتين ، فان ظاهرهما أن الضمير الراجع إلى الدم الذي تقدم ذكره هو إسم لـ : (يكون) وقوله : « مقدار الدرهم» خبر له فبناءً على ذلك فالاظهر في النظر جعل : « مجتمعاً » حالا من مقدار الدرهم الّذي هو خبر لـ : «يكون» لا خبراً ، بل يمكن دعوى تعينه لدلالته القرائن بصورة واضحة عليه ، فالروايتان على هذا الوجه تدلان على وجوب إزالة الدم المتفرق البالغ قدر الدرهم . حال كونه مجتمعاً ، أي على تقدير الاجتماع ، وعدم اعتبار الاجتماع الفعلي في المانعية ، ولئن اغمضنا عنه ، وقلنا بعدم ظهور : « مجتمعاً » فيهما في الحالية فلا أقل من الاحتمال الموجب للاجمال ، المسقط لهما عن التمسك بهما ، فيرجع إلى حسنة ابن مسلم المتقدمة الدالّة على وجوب اعادة الصلاة ، إذا كان الدم مقدار الدرهم وما زاد ، الشاملة باطلاقها لصورتي الاجتماع والتفرق ، أو عموم مانعية النجس في الصلاة ، لما حقق في محله من أن المخصص ، إذا دار امره بين الاقل و الاكثر لزم الاخذ بالاقل المتيقن ، و الرجوع إلى العام بالنسبة إلى الاكثر المشكوك فيه ، وحيث أن المتيقن في الخروج عن عمومات الازالة ـ في المقام ـ هو الدم الاقل من الدرهم يبقى الاكثر الّذي هو مقدار الدرهم ـ أو ما زاد عنه ـ مشكوكا

فيه ، ولم يعلم خروجه ، فيرجع إلى عموم المنع مطلقا ، سواء كان الدم مجتمعاً أو متفرقاً .

وقد يستدل لهذا القول أيضاً بصحيحة الحلبي ، قال : « سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ قال عليه السلام: «وإن كثر فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله » [1] .

بدعوى : دلالتها على أن دم الرعاف إذا كان كدم البراغيث نقطا لم يمنع من الصلاة ، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون النقط ـ على تقدير الاجتماع ـ بقدر الدرهم أو أكثر . وفيه :

أولاً : إنّا لانسلم شمولها لما كان الدم مقدار الدرهم أو أكثر ، فان الغالب عدم بلوغ دم البراغيث بهذا المقدار ، على تقدير الاجتماع ، كما ربما يظهر ذلك من المرسل الآتي المحكي عن الدعائم ، فدم الرعاف الّذي يشبه به يكون كذلك أيضاً ، ولهذا يمكن دعوى انصراف اطلاقها عما لوكان الدم المتفرق بمقدار الدرهم أوأكثر فان ما يصيب الثوب من دم الرعاف شبه النضح ، الّذي شبّه بدم البراغيث قلّما يبلغ بهذا المقدار ، فحينئذٍ لا مانع من التصرف في الاطلاق ، وصرفه من هذا الفرد ، لانصرافه إلى الافراد الشائعة ، دون الفروض النادرة ، ولا يكون هذا منافياً لتشبيه دم الرعاف بدم البراغيث ، الذي صرح فيها بنفي البأس عن كثيره ، فان التشبيه وقع في الحكم ، وان دم الرعاف كدم البراغيث لا يكون مانعا من الصلاة ، إذا كان نقطا منتشرة ، لا في الموضوع ، ونفس الدم قلّةً وكثرةً ، حتّى يؤخذ باطلاق التشبيه ، ويقال بنفي البأس عن كثير دم الرعاف أيضاً .

وثانياً : أنها على فرض شمولها لما إذا كانت النقط بمقدار الدرهم ، أو أكثر على تقدير الاجتماع معارضة بحسنة ابن مسلم المتقدمة : « وإذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله ، وصليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه » وهي باطلاقها تقتضي وجوب الاعادة عن الدم ، إذا كان أكثر من مقدار الدرهم ،

---

(١) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب النجاسات .

سواء كان مجتمعاً أو متفرقا ، فيتعين حمل الصحيحة على صورة عدم بلوغ دم الرعاف إذا كان شبه النضح إلى مقدار الدرهم جمعا بينهما ، وعلى تقدير التعارض ، فحيث أنه كان بالاطلاق فمقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع الى عموم المنع عن النجاسة .

وثالثاً : ان الاكتفاء بالنضح وعدم الغسل الذي تتضمنه الصحيحة مستلزم لعدم نجاسة دم الرعاف ، كما حكي عن الحدائق الميل إلى طهارته في مثل الفرض الذي كان دم الرعاف شبه النضح ، بدعوى : أنه لو لم يكن طاهراً لكان الامر بنضحه فيها موجباً لتكثير نجاسته ، وهذا لاجل مخالفته للنصوص والفتاوى ، مما لا يمكن الالتزام به . اللهم إلاّ أن يقال بأن الضمير في « ينضحه » راجع إلى دم البراغيث دون شبهه ، كما احتمله غير واحد فيكون قوله عليه السلام « فلا بأس بشبهه من الرعاف » جملة معترضة سيقت لبيان مساواة دم الرعاف لدم البراغيث ، الذي لا يبلغ على الاغلب المتعارف قدر الدرهم ، على تقدير الاجتماع ، في عدم مانعيته من الصلاة ، إذا كان شبيها به في ذلك ، ولو منع منه ، وانتهى الامر إلى التعارض والتساقط لكان المرجع عموم المنع ، كما سبقت الاشارة إليه غير مرة .

وأمّا القول الثالث : فلا دليل عليه ، عدا المرسل المحكي عن دعائم الاسلام ، عن الباقر والصادق عليهما السلام : «انّهما قالا : في الدم يصيب الثوب يغسل كما تغسل النجاسات» ورخصا في النضح اليسير منه ، ومن سائر النجاسات ، مثل دم البراغيث واشباهه قالا : «فاذا تفاحش غسل»[1] لكنه مضافاً إلى الضعف في سنده لنسبة نقلها إلى بعض الاسماعيلية وانها من أخبار العامّة وإعراض الاصحاب عنها تشتمل على سائر النجاسات ، ونجاسة دم البراغيث ، كما نبه عليه كاشف الغطاء على ما حكي عنه ، لكن الظاهر ان قوله «مثل دم البراغيث..» مثل للنضح اليسير ، لا النجاسات ، مع انها بالنسبة إلى التفاحش مجمل وبالنسبة إلى الدم مطلق .

فيقيد بما دل على مانعيته في الصلاة ، إذا كان بقدر الدرهم ، مجتمعاً كان ام متفرقا ، فمما ذكرنا ظهر لك أن القول الثاني أظهر من غير فرق بين كون الدم المتفرق

---

(١) المستدرك ج ١ ص ١٦١ ط ايران ١٣١٨ هـ .

الذي كان منفرداً أقل من درهم في الثوب ، أو في البدن ، أو فيهما ، لاطلاق الدليل .

وأمّا تخصيص الثوب بالذكر في الاخبار ، فقد يقال : أنه كان لغلبة أصابة الدم الثوب ، واستتار البدن ، ولكن عرفت ـ فيما تقدم ـ مايتوجه عليه من النقض بالنسبة إلى الوجه و اليدين . فالعمدة : هي الاجماعات المحكية في اشتراك الثوب والبدن ، وإطلاق أدلّة المنع .

حكم الدم المتفرق اذا كان في أثواب

ثم ان الحكم بمانعية الدم المتفرق من الصلاة فيه ، إذا كان مجتمعا بقدر الدرهم فما زاد ، هل يختص بما إذا كان في ثوب واحد . أو يعم ما إذا كان للمصلي أثواب متعددة ، وكان الدم في كل منها أقل من درهم ، والمجموع بقدره فما زاد وجهان ، بل قولان : أوجههما الاولى ، لاختصاص مورد الروايات الواردة في المقام بالثوب ، فانها تدل على أن الدم الكائن في الثوب إن كان أقل من مقدار الدرهم يعفى عنه ، وإن كان بمقدار الدرهم فما زاد ـ مجتمعا بالفعل أو بالتقدير ـ وجبت إزالته ، مع أنه لا دليل على أن الدم المتفرق الكائن في الاثواب إذا بلغ مجتمعا بمقدار الدرهم مانع عن الصلاة فيه ، وعليه لو كان على المصلي أثواب متعددة ، وكان على كل منها دم أقل يصدق عليه أنه ثوب فيه الدم الاقل من الدرهم ، فتشمله أخبار العفو ، وهكذا الحكم بالنسبة إلى بقية الاثواب الّتي لبسها حال الصلاة ، حيث يكون كل منها موضوعاً للحكم منفرداً .

وقياس المقام بما إذا كان الدم المتفرق في ثوب واحد ، أو في الثوب والبدن ، إذا كان المجموع ما فيهما بقدر الدرهم فما زاد مع الفارق ، لصدق الثوب الكائن فيه الدم بقدر الدرهم في الاولى ، فيكون مانعا عن الصلاة فيه ، لتحقق موضوع الحكم واتحادهما في الحكم في الثاني ، وأمّا الاثواب المتعددة الّتي لبسها المصلي فلا يصدق عليها ذلك ، بل كل منها موضوع للحكم مستقلا ، ومشمول لادلّة العفو منفرداً .

فما أفاده في الجواهر من عدم الفرق في اعتبار التقدير بين الثوب الواحد والثياب المتعددة فيضم بعض الاثواب إلى بعض ، ويلاحظ التقدير بالنسبة إلى الجميع

لا وجه له ، كما ان احتماله إرادة الجنس من الثوب الشامل لمطلق الثياب ، الّذي لبسه المصلي واحداً كان أو متعدداً لا شاهد له .

والحاصل : ان مقتضى اطلاق روايتي جميل والجعفي ، الّتين سيقتا لبيان عدم كون هذا المقدار من الدم في الثوب مانعا عن الصلاة فيه ، ان كل ثوب يكون فيه دم أقل من درهم تجوز الصلاة فيه ، من غير فرق بين كون الثوب واحداً أو متعدداً فتأمل.

حكم الدم المتفشى

إذا تفشى الدم من أحد جانبي الثوب إلى الآخر فهل هو دم واحد أو دمان متعددان فيلاحظ بلوغ مجموعهما مقدار الدرهم ، أو يفصل بين الرقيق فالاول ، والصفيق فالثاني ، كما في الذكرى والبيان وجوه : أظهرها الاول ، فان الدم كما له سطح خارجي ظاهر ، كان له سطح داخلي أيضاً ، غاية الامر قد يرى من جانب آخر وقد لا يرى ، فيكون في عمقه ضرورة أنه من الجواهر ، وله أبعاد ثلاثة من الطول والعرض والعمق ، وعليه فلاشك في أن الدم المتفشي له وجود واحد ، فيلاحظ في بلوغه بمقدار الدرهم أحد جانبي الثوب وأوسعهما ، وإن كان الجانب الآخر اضيق لتحقق الموضوع بماهو أوسع ، ويصدق أنه دم بقدر الدرهم . نعم لو كان للثوب طبقات منفصلة بعضها عن بعض كالظهارة والبطانة ، وتفشى الدم من الاولى إلى الثانية ، كان الملحوظ في بلوغه بمقدار الدرهم مجموعهما كالنقط ، لانهما ـ حينئذٍ ـ وجودان متعددان عرفاً ، وتعدد الوجودين يمنع عن وحدة الدمين ، و كذا الحال فيما لو وصل إلى جانب آخر دم آخر لا بالتفشي ، مشروطا بعدم إتصال أحدهما بالآخر ، لاجل ثخانة الثوب وامثالها ، إذ الاتصال مانع عن صدق التعدد في الوجود في نظر العرف ، فلا يحكم في مثله بضم أحدهما إلى الآخر ، وهذا بخلاف ما لو كان الدمان منفصلين في الفرض ، فينضم ما على أحد الطرفين بما في الطرف الآخر ، ويلاحظ بلوغ مجموعهما مقدار الدرهم وعدمه ، لصدق أنهما دمان متعددان في الوجود ، فتشمله صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ، لصدق أن فيه نقط الدم ، بعد البناء على عدم إعتبار الاجتماع الفعلي في الحكم بوجوب الازالة ، كما عرفت أظهريته .

حكم الدم الاقل اذا وصلت اليه رطوبة

لاإشكال ـظاهراً ـ في عدم العفو عن الدم الاقل من الدرهم ، إذا وصلت إليه رطوبة فصار المجموع بقدر الدرهم أوأزيد ، لاختصاص أدلّة العفو بالنجاسة الدموية الاقل منه ، والمفروض ليس كذلك فيشمله عموم مانعية النجس ، و كذا الحال فيما إذا تعدت الرطوبة وتجاوزت عن المحل ، وإن لم يكن المجموع بقدر الدرهم ، فان مقتضى تلك الادلّة هو العفو عن الاقل ، إذا كان من الدم ، لا من نجاسة اخرى غيره ، فما عن الذكرى وروض الجنان ، والمعالم ، والمدارك من أن نجاسة الرطوبة ناشئة من الدم ، والفرع لا يزيد على أصله ، مندفع : بأنه مجرد استحسان ، لا دليل عليه ، فلا يصار إليه في مثل هذه الاحكام الشرعية التعبدية .

وأمّا إذا لم تتعد الرطوبة عن محل الدم ، ولم يبلغ المجموع قدر الدرهم ، فقد يقال ببقاء العفو لانه الدم الاقل ، ولم تزد نجاسته بوقوعها عليه ، و هذا نظير ما إذا وقع دم آخر على ذلك الدم ، ولم يتعد عنه إلى غيره ، فكما أن المحل لا تزيد نجاسته عما كان عليه ، فكذلك لا تزيد بوقوع الرطوبة على نفس الدم .

ولكن يرد عليه : بأن المانعية ـ هنا ـ مستندة إلى الرطوبة المتنجسة ، التى لم تكن بحكم الدم ، فالصلاة معها صلاة في النجس وإن لم يتنجس بها الثوب ، وهو لا يخلو من وجه ، إلّا أن يقال : بأن مجرد التصاق الثوب بالدم ، مع فرض عدم تأثر الثوب بالرطوبة الواصلة اليه من الخارج لا يوجب اندارجه في عموم أدلّة وجوب إزالة النجاسة ، لانّ الثابت منها وجوبها عن الثوب ، لا مطلقاً ، وإن لم يتأثر بها .

وأمّا الحكم بالعفو ، وعدم المانع من ناحية الرطوبة المتنجسة لجواز حمل النجس في الصلاة ففيه إشكال : من حيث المبنى وإلّا لو تم ذلك لصح الحكم به لاجله .

وبالجملة : أن الحكم بالعفو في مفروض المسألة لا يخلو من تأمّل ، إمّا لصدق الصلاة في النجس ، أو عدم تمامية دعوى جواز حمل النجس . نعم : الظاهر عدم الاشكال

في العفو في صورة جفاف الرطوبة وزوال عينها ، إذ لا يبقى فيه ـ حينئذ ـ سوى الدم الاقل من الدرهم فحكمه العفو .

حكم الدم الاقل اذا وقع عليه دم آخر اقل

إذا وقع على الدم الاقل من الدرهم دم آخر أقل ، ولم يتعد عنه ، أو تعدى ولكن لم يبلغ المجموع بقدر الدرهم فحكمه العفو ، لاطلاق أدلّته ، حيث دلت على العفو من غير فرق بين وقوعه على الثوب أو البدن مرة أو مرتين .

حكم الدم الاقل الذى كان أقل حال غلظته .

لو أصاب الثوب الدم الغليظ الاقل من الدرهم ـ بحيث لو كان رقيقا صار بقدره أو أكثر ـ فحكمه العفو ، لاطلاق ادلّته أولا ، وإنصرافها إلى تحديد سعته لا وزنه وحجمه كما عرفت ثانياً ، و المدار على مقداره الفعلى لا التقديري ثالثاً ، فلا يقاس المقام بالدم المتفرق الّذي اخترنا فيه عدم اعتبار الاجتماع الفعلى ، لاجل اطلاق النص ، كما هو واضح .

حكم الدم الاقل المشكوك

اذا علم بان الدم الذي يرى في الثوب اقل من الدرهم، وشك في انه من المستثنيات املا، يبنى على العفو، كما عن الدورس ، والموجز ، وشرحه ، و اللّوامع ، و اختاره المحققون من المتاخرين ، كصاحب الجواهر وغيره ، بل قيل ان عليه بناء الفقهاء ، اما لاصالة عدم كون الدم من غير المعفو عنه ـ بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ـ لان الدم قبل وجوده في الخارج لم يكن متصفا بصفة الحيضية وغيرها ، مما لم يكن معفوا عنه في الصلاة ، فبعد العلم بوجوده نشك في ان هذا الوصف الحادث المسبوق بالعدم هل وجد معه ام لا ؟ كان مقتضى الاستصحاب هو البناء على العدم ، فالموضوع وهو الدم الاقل من الدرهم محرز بالوجدان ، و وصفه وهو عدم كونه من غير المعفو عنه يثبت بالاصل ، فيندرج تحت العموم ، ويعفى عنه في الصلاة :

وإما لاصالة البراءة عن مانعية الدم المشكوك المانعية ، ان لم نبن على جريان

الاصل في الاعدام الازلية ، اذ المعتبر في المانع ـ الذى عبارة عن تقييد المامور به بعدمه ـ هو العلم بالتقييد ، كالعلم بان الصلاة مقيدة بعدم وقوعها في دم الحيض و النفاس وغيرهما ، واما لو شك في انها هل قيدت زائدا على تلك القيود العدمية المعلومة بعدم وقوعها في الدم المردد بين كونه من المعفو عنه اوغيره ، فمقتضى البراءة عن الزائد هو العفو ، والحكم بصحة الصلاة فيه .

واما التمسك بعموم العفو عن الدم الاقل من الدرهم فلا مجال للتمسك به هناك ، لما حقق في محله من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، نعم بناء على القول بالجواز فالمرجع عموم العفو ، لاعموم المنع ، لاخصية الاول من الثانى . لكن الصحيح عدم جواز الرجوع لما تقرر في محله من ان العام قبل التخصيص كان تمام الموضوع للحكم وبعده يصير جزء له ، فلايصح التمسك به ، فيرجع الى البراءة عن تقيد المأمور به بعدم وقوعها في مشكوك الحيضية او النفاسية .

و كذا الحكم فيما اذا شك في ان الدم بقدر الدرهم فما زاد او اقل ، لالعموم العفو ، لانه إما من الشك في عنوان العام الذى صار موضوعه ـ هنا ـ معنونا بمادون الدرهم ، كما في جملة من اخبار الباب ، فلا يجوز الرجوع اليه بالاجماع ، او لمانعية استثناء كون الدم مقدار الدرهم في بعضها، كصحيحة ابن ابى يعفور من الاخذ به لانه من التمسك به في الشبهة المصداقية ، فيرجع فيه ايضا الى اصالة البراءة من مانعية المشكوك ، فيحكم بالعفو . فما ذهب اليه بعض من الفرق بين هذا الفرض وبين الفرض السابق بالبناء على العفو في الاول وعدمه في الثانى ، الا ان يكون مسبوقا بالاقلية ، او عدم العفو فيه ، اذا كان مسبوقا بالكثرة لم يظهر وجهه عدا دعوى جريان الاستصحاب في الصورتين، كما ياتى الكلام فيه قريبا .

نعم : ذكر بعض الاعاظم ممن عاصرناه فرقا بين الفرضين ، لا في اصل الحكم والنتيجة ، بل في جريان الأصل الموضوعى في الاول ، كما اشير اليه ، و عدمه في الثانى ، بناء علي جريان الاصل في العدم الازلى ، بدعوى ان زيادة الدم و كثرته ليست من قبيل عوارض الوجود المسبوقة بالعدم الازلى ، كالحيضية و النفاسية ، بل

هي منتزعة من نفس تكثر حصص الماهية ، فهذه الكثرة كثرة قبل وجودها وبعده ، لا أنها قبل الوجود لا كثره، وبعد الوجود صارت كثيرة نظير الشك في كرية الماء لكنه لايخلو من الاشكال ، فان الكثرة وان لم تكن من عوارض الوجود المسبوقة بالعدم الازلى ، إلاّ أن اتصاف الدم بكونه مقدار الدرهم أمر حادث مسبوق به ، ضرورة أن الدم ـ قبل تحققه في الخارج ـ لم يكن متصفا بهذا المقدار الخاص والحد المحدود ، اعنى كونه بمقدار الدرهم، وبعد تحققه نشك في اتصافه بهذا الوصف المحدود وعدمه، فمقتضى استصحاب العدم الازلى عدمه فيتحقق موضوع العفو ، لانه دم بالوجدان ، وليس بمقدار الدرهم بالاصل ، فيندرج تحت عموم ادلة العفو .

ثم أن بعض المحققين بنى على أن المرجع استصحاب جواز الصلاة في الثوب إن كان مبسوقا بالعلم بالجواز ، و استصحاب المنع إن كان مبسوقا بالمنع ، كما لو كان في السابق مشتملا على دم كثير ، فازيل عنه ، وبقى مقدار يسير منه مرددين كونه اقل من الدرهم او اكثر ، واما لولم تكن له حالة سابقة معلومة ، او منع من استصحابها مانع كما لو كان من اطراف الشبهة المحصورة تجب ازالته لقاعدة الاشتغال ، وكذا فى الفرض السابق لوفرض تعذر إستصحاب جواز الصلاة في الثوب بواسطة العلم الاجمالى ، اوغيره من الموانع . وفيه :

اولا : منع جريان استصحاب جواز الصلاة وإن كان الثوب مسبوقا بالعلم بجواز الصلاة فيه ،فان جوازها فيه سابقاً كان مستندا إلى طهارته ، والمفروض أنها ارتفعت بواسطة تنجسه بالدم ، فلم يبق لجواز الصلاة فيه حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب .

وثانياً: هنا اصل موضوعي وهو استصحاب العدم الازلى عن كون الدم بمقدار الدرهم بناءً علي جريانه ، وحينئذ لامجال لهذا لاصل الحكمى بعد وجود الاصل الحاكم عليه .

وثالثا : أن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال عند عدم وجود حالة سابقة معلومة كان على خلاف القاعدة في المقام ونظائره ، مماكانت الشبهة فيه موضوعية ، بل مقتضاها الرجوع إلى البراءة ، إلاّ أن يكون المشكوك فيه من أطراف العلم الاجمالي ، وحينئذ

فلا مسرح لها للمعارضة كما لا يخفى .

ومثل الفرضين المتقدمين في العفو ما إذا وقعت على الثوب قطرة من الدم ، وكانت أقل من الدرهم ، ثمّ وقعت عليه قطرة اخرى ، وشك في بلوغه مقدار الدرهم لاستصحاب الاقلية التي كنا قاطعين بها ، قبل وقوع القطرة الثانية عليه .

المتنجس بالدم ليس كالدم

ليس المتنجس بالدم كالدم في العفو عنه ، إذا كان أقل من الدرهم لاختصاص أدلته بالدم ، ودعوى أن نجاسته مستندة إليه ـ والفرع لا يزيد على أصله ـ لاسبيل إليها في أمثال هذه الاحكام التعبدية ، كما مرت الاشارة إليه .

حكم الدم الاقل اذا أزيل عينه

الظاهر : بقاء العفو عن الدم الاقل من الدرهم إذا أزيل عينه ، لاستصحاب بقاء الثوب على ماكان عليه من جواز الصلاة فيه ، أولاستصحاب عدم مانعية نجاسة الثوب الكائنة ، حال وجود العين . وتقريب ذلك هو أن المستفاد من أدلة العفو ، هو عدم مانعية الدم الاقل عن الصلاة ، لا شرطيّة وجوده ، فانها صدرت مخصصة لعموم المنع عن الصلاة في النجس ، فيكون مفادها العرفي الناشيء من تخصيص أدلة المنع عدم المنع عنها ، فالشك بعد زوال العين يرجع إلى الشك فيمانعية نجاسة الثوب وعدمها فمقتضى الاستصحاب العدم ، فلاحاجة ـ حينئذ ـ إلىاستصحاب العفو عن الدمالثابت له حال وجوده ، حتى يرد تارة بأنه من الاستصحاب التعليقي واخرى بأن المورد من موارد الرجوع إلىعموم المنع ، لا استصحاب حكمالمخصص ، ومنه تظهرقوة الاستناد بالاولوية ، فان الدم إذا لم يكن مانعا عن الصلاة معبقاء عينه ، فبعد زواله كان اولى بعدم المنع عنها قطعاً .

حكم الدم الاقل اذا وقعت عليه نجاسة اخرى

إذا وقعت على الدم الاقل نجاسة اخرى كقطرة من البول مثلا فان تعدت عنه إلى موضع آخر طاهر فلا إشكال في عدم العفو لاختصاص أدلته كما عرفت بالنجاسة الدمويه دون غيرها من النجاسات ، وكذا انلم تتعد عنه ، ولكن وصلت رطوبتهإلى

المحل المتنجس بالدم وإن لم نقل بتنجسه بالبول ، لاطلاق ما دل على وجوب إزالة النجس عن الثوب والبدن حال الصلاة الشامل للمقام أيضاً ، مع أن اللازم عند إجتماع النجاستين في محل واحد ترتيب الاثر الزائد المختص لاحداهما ، فما دل على وجوب غسل البول بالماء القليل مرتين باطلاقه يقتضى ترتيب اثره سواء كان البول مسبوقاً بنجاسة اخرى أولا ، وسواء قلنا بأن المتنجس ينجس ثانياً أولا .

وأمّا الاجماع القائم على عدم تنجس المتنجس فمعقدة التداخل في الاثر المشترك لا في الخصوصية التي بها يمتاز بعض النجاسات عن بعض ، فيحكم في مفروض المسألة بترتيب أثر البول ، إن قلنا بكفاية المرة في الدم ، فلا تصح الصلاة فيه .

وأمّا إذا وقعت القطرة على نفس الدم ، ولم تصل إلى الثوب فبناء على تنجس الدم بالبول لاتصح الصلاة فيه أيضاً ، لان مورد دليل العفو: الدم لا البول والدم ، وعليه فلا فرق بين بقاء القطرة إلى حال الصلاة وعدمه ، فان النجاسة الدموية وإن كانت مورداً للعفو إلاّ أن نجاسة البول باقية في كلتا الحالتين ، بل لا تبعد دعوى صدق الصلاة في النجس أيضاً ، بعد ما كانت النجاسة مصاحبة مع المصلى ولم يتلوث ثوبه أو بدنه منها فلا عفو .

وأمّا دعوى ابتناء صحة الصلاة وعدمها ـ في هذا الفرض ـ على جواز حمل النجس وعدمه مطلقاً ، سواء بقيت القطرة أو يبست ، فهي وإن كانت غير بعيدة إلاّ أن أصل المبنى لايخلو من إشكال ، كما حقق في محله .

وأمّا بناء على عدم تنجس الدم بالبول ، لعدم تنجس النجس ثانياً ، فان يبست القطرة فالحكم العفو ، إذ لم تكن هناك إلاّ نجاسة الدم الاقل التي هي معفو عنها في الصلاة ، لارتفاع عين البول باليبوسة ، مع عدم تأثيره في تنجس الدم ، كما هو المفروض وأمّا أن بقيت القطرة إلى حال الصلاة فلا يبعد إندراج الفرض في كبرى جواز حمل النجس ، وابتناء صحة الصلاة به ، ولكن ما اشرنا إليه من الاشكال في المبنى جارهنا أيضاً ، فلا يترك الاحتياط .

المستثنى من الدم المعفو عنه

قد عرفت مما قدمناه تسالمهم على أن الدم إذا كان أقل من الدرهم فهو معفو عنه في الصلاة ، واستثنيت من هذا الحكم دماء ، ظاهرهم عدم الخلاف في بعضها ، والاشكال والخلاف في البعض الآخر .

فمنها : دم الحيض : فهو مما لا خلاف في عدم العفو عنه ، وإن كان ما دون الدرهم ، بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ، صريحاً و ظاهراً ، ولرواية أبي بصير المروية في الكافي و التهذيب عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام ، قالا : « لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره الآدم الحيض فان قليله و كثيره في الثوب إن رآه وإن لم يره سواء »[1] .

دلت هذه الرواية على عدم العفو عن القليل من دم الحيض ، الظاهر فيما دون الدرهم ، سواء قلنا بظهور عدم الابصار في اليسير منه ، أو قلنا بأن استناد عدم الابصار إلى الجهل به أظهر ، كما عن المجلسي في شرح الكافي ، فدلالتها على عدم العفو عن القليل منه مما لا ينبغي إنكارها .

نعم : قد يخدش في سندها تارة بأنها مقطوعة غير مستنده إلى الامام ـ ع ـ وكان « لا تعاد .. » من كلام أبي بصير ، ولكنه مدفوع بنقل الكافي والتهذيب الذي يأبي عن ذلك ، لاستلزامه نقل الكليني والشيخ عن غير الامام ـ ع ـ وهو بعيد جداً ، مع أنها مروية في الكافي ، وبعض نسخ التهذيب مسندة إلى الامامين عليهما السلام ، كما نقلناها ، ونقلها في الوسائل أيضاً كذلك ، واخرى باشتمال سندها على ابي سعيد المكاري ، الذي تكلّم مع الامام أبي الحسن الرضا ـ ع ـ بلسان الاعتراض ، كما روى الكشي قائلا له عليه السلام : « وقعدت للناس تفتيهم ولم يكن أبوك يفعل هذا . . وقال له الامام ـ ع ـ اطفأ الله نور قلبك وادخل الله الفقر بيتك إلى أن قال له ـ ع ـ لست من غنمى ، سل»

---

(١) ولم تبصرة على نسخة التهذيب . الوسائل : الباب ٢١ من أبوب النجاسات ورواها فى الكافى مستندة فى باب الرجل يصلى فى الثوب وهو طاهر ج٣ ص٤٠٥ طبعة ١٣٧٧ .

حيث دعا عليه، ونفى ـ ع ـ كونه من غنمه، أي من شيعته. وضعفه في الوجيزة، كما عن الحادي أيضاً، وعده الشيخ في رجاله من أصحاب الصاق ـ ع ـ بعنوان: هشام بن حيان الكوفي وذكره في فهرسته، في باب من عرف بكنيته بعنوان: «أبي سعيد المكاري، وان له كتاباً أخبرنا به جماعة» وذكره النجاشي في رجاله، وقال: «هاشم بن حيان أبوسعيد المكاري روى عن أبي عبدالله ـ ع ـ له كتاب يرويه جماعة..» وعن ابن داود إدراجه في قسم الممدوحين، وعن السيد المحقق الداماد الاعتماد عليه لوجوه استدل بها على ذلك، ومال إليه أيضاً المولى الوحيد في التعليقة، وقال: ان في رواية جماعة عنه ايماء إلى الاعتماد عليه، ويروي عنه ابن أبي عمير، وعلي بن نعمان وقال في باب الكنى: «أبوسعيد المكاري عنه صفوان ابن يحيى وابن أبي عمير في الصحيح».

فكما ترى كلماتهم في حقه مختلفة، وسيأتي تحقيق حاله تفصيلا في القسم الثالث المعد لترجمه الرجال انشاءالله تعالى.

وكيف كان فان بني على ضعف روايته فهو منجبر بعمل الأصحاب واعتمادهم عليها والاستناد بها لهذا الحكم المتسالم فيه بينهم، ومؤيدة بالفقه الرضوى [1] «إلاّ أن يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه، ومن البول، والمني قل أو كثر، واعد منه صلاتك علمت به أم لم تعلم» فالرواية لا قصور في دلالتها كما لا قصور في سندها ظاهراً، بناء على انجبار ضعفها على القول به بالعمل.

هذا بناء على أن يكون المراد من القليل في هذه الرواية ما دون الدرهم، كما هو الظاهر في عرف المتشرعه، لاجل ظهورها في خصوصية لدم الحيض، وأمّا بناء على إرادة مطلق القليل منها، وصلاحيتها للتقييد بالدرهم فما زاد، فقد يقال: بأن النسبة بينها وبين إطلاق العفو عما دون الدرهم عموم من وجه، فيتعارضان به في مورد الاجتماع، ويتساقطان، فيرجع إلى عموم المنع عن الدم كمعارضة غير هذه الرواية معه، مما ورد في غسل الثوب من دم الحيض مطلقاً، كقول الصادق ـ ع ـ

---

(١) ص ٦.

في خبر سودة بن كليب في الحائض : « تغسل ما أصاب ثيابها من الدم »[1] .

وأورد عليه : بأن مادل على العفو عمادون الدرهم حاكم على الاخبار الواردة في دم الحيض ، كحكومته على بعض أنواع الدم الرعاف ونحوه ، فلا تلاحظ النسبة بينهما ، ومع ان أخبار العفو قاصرة عن شمولها لدم الحيض ، نظراً إلى أن نجاسة دم الحيض ـ كما هو المفروض في الاذهان ـ اغلظ من سائر الدماء ، كما يشهد له الامر بوجوب الغسل لحدوثه ، فينصرف عنه اطلاقها .

ولكن يمكن أن يناقش فيه : بأن أغلظيته من حيث النجاسة إنّما علمت لاجل عدم العفو عنه بالاجماع ، والرواية المتقدمة ـ بناء على تمامية الاستدلال بهما ، وإلّا فمع قطع النظر عنهما لا دليل على ذلك ، ومجرد كون حدوثه موجباً للغسل لا يصير شاهداً على اغلظيته .

لكن الانصاف : أن ظهور القليل في الدم الاقل من الدرهم ، وعدم قصور الرواية المعتضدة بالاجماع المحكي ، وعمل الاصحاب ـ دلالة وسنداً ـ مما لا ينبغي إنكاره ، فالقول بعدم العفو عن الحيض لا يخلو من قوة ، ولو تنزلنا ، وقلنا بعدم انجبار ضعفها بعمل المشهور ، وعدم احراز قيام إجماع تعبدى عليه ، فلا ريب في أنه أحوط ، فلا يترك .

ومنها دم النفاس : واستدل له بالاجماع المحكي عن جماعة أيضاً ، وبما دل على أنه حيض محتبس ، ما دام الحمل لرزق الولد ، مع تأيده بمادل على رجوع النفساء إلى عدد أيامها في الحيض ، واشتراط عدم تجاوزه عن العشرة ، كالحيض وغيرذلك ، مما يستفاد أو يستشعر منه أنه حيض محتبس .

ولكن يرد عليه ـ مضافاً إلى عدم تمامية بعض ما ذكر ، وعدم ثبوت ورود ذلك الدليل في مقام التنزيل ـ بأن كونه حيضاً محتبساً ، على تقدير قيام دليل معتبر عليه لا يقتضي اتحادهما في المانعية ، لان الظاهر من دليلها اختصاصها بغير المحتبس ، فالتعدى منه إلى المحتبس يكون من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر ،

---

(١) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب النجاسات .

فيحتاج إلى دليل آخر يدل عليه ، والمفروض عدمه .

ودعوى : أن إختصاصه بوجوب الغسل ، وامتيازه به عن باقي الدماء كالحيض ، دليل على غلظة نجاسته ، فتجب إزالته ـ قليلا كان أو كثيراً ـ مندفعة بما عرفت ـ آنفاً ـ من عدم ايجاب هذه المزية ، لانصراف أخبار العفو عنه ، ومع اعمية وجوب الغسل عن ذلك ، ومضافا الى عدم صلاحية مثل هذه الاعتبارات، لاثبات حكم شرعي ، فالحاقة بدم الحيض مما لاوجه له لاموضوعا ، لاختلاف مخرجهما و تغايرهما عرفا ، ولاحكما فان اشتراكهما في بعض الاحكام الّذي دل الدليل عليه لا يصير منشأ لالحاقه به ، ولا يوجب اشتراكهما في جميع الاحكام ، حتى بالنسبة إلى الحكم الّذي لم يقم عليه دليل .

ومنها دم الاستحاضة : واستدل له أيضاً بالاجماع المحكي عن جماعة ، وايجابه الغسل كالنفاس ، وأن الاستحاضة مشتقة من الحيض ، فيكون حكمها حكمه ، لكنك عرفت عدم صلاحية الاخيرين ونظائرهما لاثبات حكم شرعي ، وأمّا الاجماع فقد نسب المحقق في المعتبر والنافع إلى الشيخ إلحاق دم النفاس والاستحاضة بالحيض ، حيث قال فيهما : « وألحق الشيخ به دم الاستحاضة والنفاس » وهذا ربما يكون مشعراً بعدم كون الحكم من المسلمات بين الاصحاب ، فاذاً لا دليل على الحاقهما به على وجه يعتمد عليه ، لكن الاحتياط في كليهما نظراً إلى نقل الاجماع ـ عن جماعة ـ ممّا لا ينبغي تركه .

ومنها دم نجس العين : وهو مما اختلفت كلمتهم في العفو عنه ، إذا كان اقل من الدرهم، وعدمه المحكي عن القطب الراوندي الحاق دم الكلب والخنزير بدم الحيض ، وعن غير واحد من المتأخرين إلحاق مطلق نجس العين ـ أعم منهما ومن الكافر ـ به ، وعن ابن إدريس المنع عن ذلك أشد المنع ، وقال في محكي كلامه : « ان هذا خطأ عظيم ، وزلل فاحش ، لان هذا هدم وخرق لاجماع أصحابنا » وقال المحقق في المعتبر ـ بعد نقله عن الشيخ ـ إلحاق دم النفاس والاستحاضة بدم الحيض : « وألحق بعض فقهاء قم دم الكلب والخنزير ولم يعطنا العلة ، ولعله نظر إلى ملاقاته جسدهما و نجاسة

جسدهما غير معفو عنه ».

وتحقيق القول فيه : هو ان أخبار العفو دلّت على العفو عن النجاسة الدموية خاصة ، ولا تعم ما إذا كانت لنجاسة الدم جهة اخرى ، ككونه من الكافر والكلب ونحوهما فالدم الّذي تكون لنجاسته حيثيتان مختلفتان ، وإن كان من حيث أنه دم مندرجا تحت عموم دليل العفو ، إلاّ أنه من حيث كونه من نجس العين خارج عنه ، وحينئذٍ فلابد من هذه الحيثية الرجوع إلى دليل المنع ، فدليل العفو ، وإن كان في نفسه عاما يشمل كل دم اقل من الدرهم ، إلاّ ان ظهوره في خصوص النجاسة الناشئة عن الدم فقطمانع من الاخذ بعمومه ، حتّى بالنسبة إلى هذا الفرد من الدم ، الّذي كانت لنجاسته حيثية اخرى غير نجاسة الدم فلابد من تخصيص عمومه بغير هذا الفرد ، والاّ لزم العفو عن نجاسته من حيث كونه من نجس العين ، وهذا مناف لظاهر اخبار العفو .

ومنه ينقدح أن الاستدلال للعفو بعدم تنجس المتنجس ، أو أن الدم جزء لنجس العين ، فلا ينجس بملاقاته لجزء آخر منه ليس في محله إذ الحكم بعدم العفو فيه ليس مبنيا عليهما ، بل هو ـ كما عرفت ـ مبني على اجتماع جهتين مختلفتين في نجاسته الواحدة كما ذكر .

وأمّا دعوى اندراج هذا الفرد في عموم ما دل على المنع عن الصلاة ، فيما لايؤكل لحمه فهي غير تامة ، ان اريد من غير المأكول ما يعم الانسان ، لاستثنائه عن حكم ما لا يؤكل ، وانصراف غير المأكول ـ في لسان الدليل ـ إلى غيره ، ولذا تجوز الصلاة في أجزائه الطاهرة من الشعر وغيره ، فتعليل المانعية في هذا الفرد بأنه من أجزاء ما لا يؤكل ، وإن لم يكن نجساً ولا دماً : ضعيف ، ومن ذلك يظهر لك حكم دم الميتة وانه مما لا يعفى عنه لعين ما ذكرنا في دم نجس العين .

ومنها دم ما لا يؤكل لحمه : مما عدا الانسان ، كما اشير إلى وجهه آنفاً ، وهو مما اختلفوا فيه أيضاً ، فالمحكي عن صريح جماعة من الأصحاب ، وظاهر فتاوى الآخرين كظاهر النصوص : عدم الفرق بينه وبين ما يؤكل في العفو عن الدم الاقل من الدرهم ، لاطلاق اخباره الشامل لدمهما ، وعدم صلاحية ما دل على مانعية أجزاء

ما لا يؤكل ، لشمول الدم ، خلافا للمحكي عن كاشف الغطاء ، فانه أختار عدم العفو عن دم غير المأكول ، ووافقه في ذلك جماعة .

فالبحث هنا ـ بعد تسليم اطلاق اخبار العفو ، و شموله لدم المأكول وغيره ـ يدور حول عموم دليل المنع وصلاحيته لشمول الدم الاقل ، مما لا يؤكل ، فاللازم ذكر هذا الدليل والنظر فيه ، لكي يعرف مقدار شموله ودلالته ، وهو ما رواه في الكافي في الموثق عن ابن بكير ، قال : « سأل زرارة أبا عبدالله ـ ع ـ عن الصلاة في الثعالب و الفنك[1] و النجاسات و غيره من الوبر فاخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله ـ ص ـ ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله ، فالصلاة في و بره و شعره وجلده وبوله وروثه والبانه ، و كل شيء منه فاسدة لاتقبل تلك الصلاة ، حتى تصلى في غيره مما احل الله أكله ، ثمّ قال : يا زرارة هذا عن رسول الله ـ ص ـ فاحفظ ذلك يا زرارة ، وإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه و كل شيء منه جائزة إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذابح ، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله ، و حرم عليك أكله ، فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكّاه الذابح أولم يذكه »[2] .

وهذه الموثقة بعمومها المستفاد من قوله عليه السلام : « و كلّ شيء منه فاسدة » دلّت على مانعية أجزاء ما لا يؤكل لحمه مستقلا ، طاهرة كانت ام نجسة ، فاندراج الدم تحت ذلك العموم كان باعتبار كونه من أجزائه ، لا باعتبار كونه نجساً ، فالقول بان سياق الموثقة تشهد بان المراد بعموم كل شيء هو الاشياء التي يكون المنع من الصلاة فيها ناشئا من حرمة الاكل ، بحيث لو كان أكله حلالاً لكانت الصلاة في أجزائه جائزة ، فمثل الدم والمني خارج عما اريد بهذا العام لنجاستهما ، وبطلان الصلاة فيهما وإن كانا من محلل الأكل صرف للعموم عما هو ظاهر فيه ، فان ظاهر الموثقة بيان مانعية أجزاء ما لا يؤكل من حيث هي بلا اناطة ونظر إلى جهة اخرى ، فالدم مما

---

(١) الفنك بالتحريك . « دابة فروتها اطيب أنواع الفراء واشرفها واعدلها صالح لجميع الامزجة المعتدلة : القاموس » .

(٢) الوسائل : الباب ٢ من أبواب لباس المصلى .

لا يؤكل وإن كان ذا حيثيتين مانعيتين من الصلاة فيه ، إلاّ ان عدم مانعية من احدى الحيثيتين لقيام الدليل عليه لا يمنع عن مانعية من حيثية اخرى فهو وإن لم يكن مانعا من حيث النجاسة ، إذا كان اقل من الدرهم ، لكنه مانع حيث أنه جزء لما لا يؤكل ، فلا فرق بينه وبين سائر أجزائه الطاهرة ، فكما أنها مانعة من الصلاة فيها بمقتضى هذه الموثقة ، فكذلك الدم لاندراج الجميع تحت عمومها على نسق واحد وملاك فارد ، فتخصيصها بالاجزاء الطاهرة دون النجسة ـ مضافاً إلى مخالفته لظاهر عمومها الشامل للدم ـ بعيد عما هو المغروس في الذهن من اولوية مانعية الدم بين الاجزاء عن غيره ، مع ان ذكر الروث والبول في قوله عليه‌السلام : « فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله و كل شيء منه فاسدة » قرينة جلية على إرادة الاجزاء النجسة ، مما لا يؤكل أيضاً ، بل يمكن ان يقال : بان عدم ذكر الدم والمني ، والاقتصار عنهما بالعموم إنما كان لاجل مفروغية مانعيتهما ، باجتماع كلتا الجهتين فيهما .

وبالجملة : فلا ينبغي الاشكال في ظهور الموثقة بعمومها على مانعية دم ما لا يؤكل لحمه ، وإن كان اقل من الدرهم ، كما ان اخبار العفو لا تقتضي إلاّ العفو عن النجاسة الدموية من حيث هي ، ولا دلالة لها على العفو عن غيرها ، ككونه من أجزاء ما لا يؤكل ، فلا تعارض بينهما ، ولئن سلمنا التعارض ، وقلنا بانها باطلاقها تدل على العفو عما دون الدرهم ، وإن كان مما لا يؤكل ، والمؤثقة تدل على مانعية أجزاء ما لا يؤكل لحمه و ان كان دماً ، فالنسبة بينهما العموم من وجه ، فاما ان يرجح جانب الموثقة لقوة دلالتها بالعموم ، و دلالة أخبار العفو بالاطلاق ، أو يتساقطان بالمعارضة ، فيرجع إلى عموم مانعية النجس من الصلاة ، فيحكم ببطلان الصلاة فيه ، على كلا التقديرين .

حكم أواني الذهب والفضة

يحرم استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب بلاخلاف فيه بيننا [1]

---

(١) هذا الحكم وما يتلوه من المسائل لم يكن بحثا عن أحكام خصوص الدرهم والدينار وذلك لما اشرنا اليه في مقدمة الكتاب من تجاوزه الى أحكام مطلق النقدين .

وفي الجواهر : «اجماعانا ، بل وعن كل من يحفظ عنه العلم ، عدا داود ، فحرم الشرب خاصة محصلاً ومنقولاً مستفيضاً ، إن لم يكن متواتراً » بل عن جمع من الاصحاب التصريح باتفاق المسلمين على حرمة الاكل والشرب فيها ، ولكن في الوسائل ـ بعد نقل اخبار الباب ـ قال حكاية عن الاصحاب : « وقد نقلوا عن جماعة من العامة عدم التحريم ، فيمكن حمل ما تضمن الكراهة على التقية ، أو على التحريم » نعم ظاهر الشيخ في الخلاف الكراهة ، قال : « يكره استعمال أواني الذهب والفضة ، وكذلك المفضض منها »[1] ولكن حمله جماعة من الاصحاب على الحرمة ، بقرينة تصريحه بها في كتاب الزكاة ، قال : « أواني الذهب والفضة محرم اتخاذها واستعمالها ، غير أنه لا تجب فيها الزكاة ، وقال الشافعي : حرام استعمالها قولاً واحداً »[2] ونفى الجواز عنه أيضاً في المبسوط وقال : « اواني الذهب والفضة لايجوز استعمالها في الاكل والشرب وغير ذلك »[3] فتعبيره في موضع من الخلاف غير قادح ، سيما بعد احتمال قوى بأن ذلك كان تبعا لبعض النصوص الآتي ، الذي عبر فيه بلفظ الكراهة ، وكيف كان تدل على هذا الحكم اخبار كثيرة من طرق الخاصة والعامة .

أمّا من طريق العامّة :

فمنها : ما رواه الجمهور[4] عن النبيّ ـ ص ـ أنه قال : « لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها[5] فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة »[6] .

ومنها : عن عليّ ـ ع ـ أنه قال . «الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنّما

---

(١) الخلاف ج ١ ص ٨ ط طهران ١٣٧٧ هـ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٤١ .

(٣) ص ٧ ط ايران ١٢٧١ هـ .

(٤) المروى عن البخارى فى كتاب الاطعمة باب الاكل .

(٥) فى النهاية الاثيرية ، الصحفة : اناء كالقصعة المبسوطة ونحوها ، وجمعها صحاف .

(٦) كذا فى كتب جماعة من فقهائنا ، مما وقفت عليه ، ولكن عن البخارى : « ولنا فى الاخرة » بدل « ولكم فى الاخرة » ونقلتاه كما نقلوا .

يجرجر في بطنه ناراً »[١] .

وأمّا من طريق الخاصة ، فالاخبار مستفيضة :

فمنها : ما رواه الشيخ في الصحيح ، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، قال : « سألت أبا الحسن الرضا ـ ع ـ عن آنية الذهب والفضة فكرههما ، فقلت : قدروى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن مرآة ملبسة فضة ، فقال ـ ع ـ لا ، والحمد لله[٢] إنّما كانت لها حلقة من فضة ، وهي عندي ، ثمّ قال : إن العباس حين عذر[٣] عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان ، تكون فضة نحواً من عشرة دراهم ، فأمر به أبوالحسن ـ ع ـ فكسر »[٤] .

و منها : مصحح الحلبي عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال « لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة»[٥] وخبره الآخر المروي عن المحاسن عنه عليه السلام : «أنه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة »[٦] .

ومنها : صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : « لاتأكل في آنية الذهب والفضة »[٧] .

ومنها : مصححه الآخر عنه أيضاً : « أنه نهى عن آنية الذهب والفضة »[٨] .

ومنها : حسنة داودبن سرحان عن أبيعبدالله عليه السلام ؛ قال : « لا تأكل في آنية الذهب والفضة »[٩] .

---

(١) رواه ابن ماجه في السنن ج ٢ ص ٣٣٥ عن النبي ـ ص ـ ولم نجد روايته عن علي ـ ع ـ كذا ذكر صاحب التعليقة على الحدائق ط الحديثة ، ولكن نقله عدة من فقهائنا كصاحبي الحدائق والجواهر وغيرهما عن علي ـ ع ـ والمظنون قويا أنهم وجدوا لنقلهم مستنداً آخر غير السنن .

(٢) كذا في نسخة الوسائل الموجودة عندي ولكن في الجواهر و غيره « لا ، والله » .

(٣) في المجمع . العذار بالكسر . الختان ومنه الخبر لا وليمة الا في عذار .

(٤) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب النجاسات .

(٥) الوسائل الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

(٦-٩) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب النجاسات .

ومنها : عن موسى بن بكير عن أبي الحسن ـع‍ـ قال : « آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون » [١] .

ومنها موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله ـع‍ـ ، قال : « لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة » [٢] .

ومنها : خبر حسين بن زيد، عن جعفر بن محمد عن آبائه ـع‍ـ في حديث المناهي قال : « نهى رسول الله ـص‍ـ عن الشرب في آنية الذهب والفضة » [٣] .

و منها : رواية يونس بن يعقوب ، عن أخيه يوسف قال : « كنت مع أبي عبدالله ـع‍ـ في الحجر فاستسقى ماء فاتي بقدح من صفر ، فقال رجل ، ان عباد بن كثير يكره الشرب في الصفر ، فقال : لا بأس ألا سألته أذهب هو ام فضة ؟» [٤] .

ومنها : رواية قرب الاسناد ، عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام : « ان رسول الله ـص‍ـ نهاهم عن سبع ، منها الشرب في آنية الذهب والفضة » [٥] .

ومنها : ما عن الكافي في الموثق ، عن ثعلبة بن ميمون عن يزيد ، عن أبي- عبدالله عليه السلام : « أنه كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض ، و كذلك ان يدهن في مدهن مفضض والمشطة كذلك » [٦] وعن الصدوق عن ثعلبة مثله بزيادة : « فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن مواضع الفضة » وفي الحدائق: « وهذه الزيادة محتملة لان تكون من كلامه أو من أهل الخبر » .

و هذه الاخبار كما ترى وردت على تعابير مختلفة ، ففي بعضها بصيغة النهي ومادته الظاهرتين في التحريم ، كما قرر في محله . وفي بعضها بلفظ الكراهة المجامعة للحرمة والكراهة المصطلحة في ألسن الفقهاء ، فلا ينافي اخبار الحرمة و في بعضها بلفظ : « لا ينبغي » وهو وإن كان ظاهرا في الكراهة المصطلحة إلاّ أنه غير صالح لصرف الاخبار الدالّة على التحريم ، المعتضدة بالاجماعات المحكية عن ظاهرها ، فالمتعين إما حمله على الاخبار الناهية ، أو رفع اليد عن ظاهره ، بعد قيام الاجماع على خلافه .

(١–٥) الوسائل الباب ٥٦ من ابواب النجاسات .

(٦) الوسائل : الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

فلا كلام ولا اشكال في أصل هذا الحكم ، وان هذه الاخبار ـ باسرها ـ تدل على مرجوحية استعمالها ، إنّما الكلام وقع في مواضع ننبه على المهم منها .

حكم استعمالها فى مقدماتهما

الاولى : في أن المستفاد من الاخبار المتقدمة هل هو حرمة نفس الأكل والشرب منها الحاصلين بمباشرة الفم للآنية ، كما هو الغالب في الشرب ، وبمضغ الغذاء وبلعه في الأكل ، أو ما هو اعم من ذلك ، أو من استعمالها في مقدماتهما ؟

والذي يظهر من جملة منها أن المحرم هو الاول ، كما ان مقتضى ظاهر بعضها ـ كالخبر الناهي عن ذات الآنية ـ هو الثاني ، فعليه كان المستفاد من مجموعها عموم الحرمة إمّا لصدق الاكل والشرب أو لصدق الاستعمال للآنية ، فاختصاص الحرمة بخصوصهما ـ كما نسب إلى غير واحد من متأخرى المتأخرين ، أو بالتناول والاخذ منها ، كما نسب إلى جماعة ، بل عن غير واحد نسبته إلى المشهور ـ مخالف لظاهر النصوص.

ثمّ أن المراد بالحرمة المضافة إلى ما في آنية الذهب والفضة حرمة أكله وشربه لاحرمة المأكول والمشروب ، لانها كسائر الاحكام تتعلق بافعال المكلفين ، لا بالاعيان الخارجية ، فمعنى حرمة الميتة ، ولحم الخنزير هو حرمة الفعل المتعلق بهما ، أعني الأكل وإلّا فهو مع قطع النظر عن ذلك لايكون موضوعا للحكم ، فكما ان اضافة الحرمة إليهما تكون بلحاظ هذا الفعل كذلك اضافتها إلى ما في آنية الذهب والفضة .

غاية الامر : كان ثبوتها للاكل والشرب بعنوانهما الاولى الذاتي ، وللمأكول والمشروب بعنوانهما الثانوي العرضى ، أي بعنوان كونهما في آنيتهما ، وهذا أيضاً نظير الحرمة المضافة إلى الامهات في قوله تعالى : « حرمت عليكم امهاتكم » فانهم صرحوا بتعلقها بنكاحها ، أو الحرمة المتعلقة بلحم الغنم الموطوءة ، وأمثالها التي كان الحكم باعتبار اضافتها إلى الاعيان الخارجية متعلقا بافعال المكلفين .

فما عن المفيد من القول بحرمة نفس المأكول والمشروب إما محمول على ذلك ، أو على تقدير إرادته حرمة نفسها ضعيف لا يساعده الدليل .

واما النبوي : « الّذي يشرب في آنية الفضه إنّما يجرجر في بطنه[١] نار جهنم » فهو وإن كان ظاهراً فيما هو الظاهر من قوله تعالى : « إنّما يأكلون في بطونهم ناراً »[٢] أي كون المشروب بنفسه ناراً إلّا أنه مع قطع النظر عن نسبة الضعف إليه لعدم كونه من طرقنا مما يمكن إرادة المعنى الّذي ذكرناه منه ، أي حرمة ما في الآنية مادام كونه فيها ، وإن كان هو مع قطع النظر عن طروّ هذا العنوان عليه لا يكون حراماً .

حكم استعمالها في ما عداهما

الثانية : هل الاخبار المتقدمة تختص بالأكل و الشرب ، أو تعمهما وسائر الاستعمالات ، كالوضوء والغسل ، و تطهير النجاسات ، و غيرها من التعبديات والتوصليات ، مما يعد استعمالاً لآنية الذهب والفضة ، المعروف بين الاصحاب : هو الثاني بل المصرح به في كلام جماعة الاجماع عليه ، ونفي الخلاف فيه . نعم عن الصدوق والمفيد وسلار والنهاية الاقتصار على الأكل والشرب ، لكنه لا يعد خلافاً في المسألة إذ يحتمل أن يكون مرادهم التمثيل تبعاً لأكثر نصوص الباب ، كما ستاتي الاشارة إلى ذلك ، أو يكون مرادهم تحريمهما زائداً على حرمة سائر الاستعمالات ، وعلى تقدير كون مرادهم تخصيص الحكم بهما فهو مخالف لعموم النهي في صحيحة محمّد بن مسلم المتقدمة : « نهي عن آنية الذهب والفضة » المستفاد من حذف المتعلق ، بل مخالف ـ أيضاً ـ لاطلاق خبر موسى بن بكير المتقدم ، المروي عن أبي الحسن عليه السلام : « آنية الذهب والفضة متاع الّذين لا يوقنون » وإن كانت دلالته على الحرمة لا تخلو من تأمّل .

واما ذكر خصوص الأكل والشرب في أكثر اخبار الباب فلا يصير سبباً لتقييد هذا الاطلاق ، واختصاص الحكم بهما ، بعد ما لم يكن هناك ما يوجب لذلك ، مع احتمال كونه للتمثيل بقرينة ذكر أحدهما دون الآخر في كثير منها ، وعموم الابتلاء

---

(١) في بعض النسخ « في جوفه » .

(٢) سورة النساء آيه ١٠

بهما ، كما يؤيد ذلك تخصيص الاكل بالصحاف ، والشرب بالاواني ، مع معلومية عدم ملاحظة خصوصية بالنسبة إليهما ، فيكون تخصيصهما بالذكر باعتبار اغلبية استعمالها فيهما في العرف والعادة ، فما ذهب إليه المشهور هوالاقوى .

حكم اقتنائها

الثالثة : المشهور على حرمة اقتنائها وادخارها ، بل في الحدائق : « لم ينقل فيه خلافاً إلّا عن الشافعي حيث جوزه » كما يظهر ذلك أيضاً من المحقق في المعتبر ، والعلامة في المنتهى ، حيث نسب أولهما الجواز ، ناقلاً عن الشيخ إلى الشافعي فقط ، وثانيهما إليه أيضاً ، حكاية بعد نسبة التحريم إليه ، في اصح قوليه ، ولكن في الجواهر بعد نسبة المنع إلى المشهور نقلاً وتحصيلاً ، قال : « بل لا أجد فيه خلافاً إلاّ من مختلف الفاضل ، واستحسنه بعض متأخر المتأخرين » .

وكيف كان فقد استدل لهم بامور :

منها : إطلاق جملة من الاخبار المتقدمة الناهية عن عين الآنية ، فانها باطلاقها تدل على حرمة كل مضاف إليها من الاقتناء وغيره ، كصحيحة محمد بن مسلم المروية عن الباقر عليه السلام : « أنه نهي عن آنية الذهب والفضة » بدعوى تعلق النهي بنفس وجودها في الخارج ، فيحرم بقاؤها ، كما يحرم حدوثها وتعليل النبوي : « فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة » قال في المنتهى : « دل بمفهومه على تحريم الاتخاذ مطلقاً » .

وقول الكاظم ـ ع ـ في خبر موسى بن بكير : « آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون » بدعوى أن الاقتناء داخل في المتاع ، بل وقول الرضا ـ ع ـ في صحيح إسماعيل بن بزيغ : « بأن أبا الحسن ـ ع ـ أمر بكسر القضيب الملبس بالفضة » إذ لو لا حرمة الاقتناء لما أمر ـ ع ـ بكسره .

و منها ما في المبسوط : « اتخاذ الاواني من الذهب والفضة لايجوز ، و ان لم يستعمل ، لان ذلك تضييع ، والنبى ـ ص ـ نهى عن اضاعة المال » [1] .

---

(١) ص ٧ طبع الحجر فى ايران ١٢٧١ هـ .

ومنها : ما في المعتبر : « اتخاذ الاواني من الذهب والفضة حرام . لنا انذلك تعطيل للمال ، فيكون سرفا لعدم الانتفاع »[١] .

ومنها : ما في المنتهى : « ان تحريم استعمالها ـ مطلقاً ـ يستلزم تحريم اتخاذها على هيئة الاستعمال كالطنبور ، ولان فيه تعطيلا للمال ، فيكون سرفا ، لعدم الانتفاع به ، ولان التعطيل مناسب للاتلاف المنهي عنه الممنوع »[٢] .

ومنها : ما في الجواهر : « أن النهي في الحقيقة نفي ، ونفي الحقيقة ، و كراهة طبيعتها يناسب النهي عن أصل وجودها في الخارج ، على أن السارد للنصوص يظهر لديه ـ ان لم يقطع ـ ان مراد الشارع ذلك ، أي النهي عن أصل وجودها في الخارج مستعدة للاستعمال » .

ثمّ بعد نقل صدر عبارة المنتهى المتقدمة قال : « وقد يؤيده أنه المناسب لارادة حصول المطلوب ، كما ان عدمه معرضا لخلافه ، وأنه المناسب لما قيل من حكمه التحريم ، من حصول الخيلاء ، و كسر قلوب الفقراء ، والاسراف » .

ولكنك خبير بأن عمدة مستند هذا الحكم هي الاخبار الناهية ، إن تم إطلاقها بحيث يشمل الاقتناء ، وأمّا ما عداها ـ مما ذكر ـ فهو من الحِكم الّتي لا يدور الحكم معها وجوداً وعدماً ، ولا يصلح لاثبات الحكم الشرعي مع امكان عدم ترتب شيء مما ذكر عليه ، كاخفائها عن اعين الفقراء ، أو تعلق غرض عقلائي به ، حيث لا يصدق معه السرف ، أو تعطيل المال أو تضييعه ، كاظهار الثروة والجلال والالتذاذ بمشاهدتها ، أو يكون صاحبها ممن لا يورث فيه الكبر والخيلاء .

و دعوى الملازمة بين حرمة استعمال أوانيهما ، وحرمة اتخاذهما نظير آلات اللهو ممنوعة ، بوجود الفارق بينها وبين آلات اللهو ، كالطنبور ونحوه ، فان المستفاد من الادلة الناهية عن تلك الآلات النهي عن وجودها ، الّذي كان منشأ للفساد ، ولذا يجب كسرها واتلافها بخلاف الاواني منهما ، الّتي لا يترتب عليها شيء عدا ما توهم

(١) المعتبر ص ١٢٧ طبع الحجر في طهران ١٣١٨ هـ .

(٢) المنتهى ص ١٨٦ طبع الحجر في تبريز ١٣١٦ هـ .

وقد عرفت حاله .

بل امكن الخدشة في إطلاق ما دل على النهي عن نفس الآنية ، وشموله للمقام لامكان دعوى انصرافه إلى ما هو الظاهر منه عرفا ـ أعني الاستعمال ـ كما ان اندراجه في لفظة : « المتاع » في رواية ابن بكير متطور فيه ، فان المتاع إسم لما يتمتع به ، والتمتع بالشيء عبارة عن استعماله ولو في بعض الاحيان ، لا مجرد الاقتناء .

نعم قد يقال بان الاقتناء نحو استعمال لها أيضاً ، لاختلاف استعمال الاشياء حسب اختلافها ، فيندرج في عموم حرمته .

لكنه ممنوع ، فان الاستعمال في نظير العرف عبارة عن تعلق فعل من الافعال إليه ، وجريه في العمل ، وهو في كل شيء بحسبه ، وإلا فمجرد وضعه على الرفوف ، أو في محل خاص للذخر فلا يكون استعمالا له في شيء ، فينحصر دليل تحريمه بما تضمن النهي عن الآنية ، في صحيحة ابن مسلم ، بناء على حمله على ذاتها ، وشمول إطلاقه للاقتناء أيضاً .

لكنه لا يخلو من الاشكال ، لما عرفت من امكان دعوى انصرافها إلى ما يصدق عليه الاستعمال .

فالانصاف : ان ما ذكر من الاستدلال على عدم جواز اقتنائها لا يستفاد منه ازيد من المرجوحية المجامعة للكراهة ، إلّا ان يدعى أنه نوع استعمال لها ، أو ان مقتضى ظاهر النهي عن الآنية ، والجمود عليه مبغوضية أصل وجودها في الخارج ، وكلاهما غير ظاهر ، كما اشرنا إليه آنفاً .

نعم: دعوى استفادة مبغوضيتها من مجموع ما ذكر من الادلة المعتضدة بدعوى نفي الخلاف عن غير واحد غير بعيدة ، وان نوقش في كل واحد منها بأنه غير صالح لاثبات الحرمة في نفسه ، فما ذهب إليه المشهور ـ ان لم يكن اقوى ـ فهو أحوط ، فلا يترك الاجتناب عن اقتنائها .

فروع

ثمّ أنه يترتب على عدم جواز اقتناء آنية الذهب والفضة بناء عليه فروع

نشير إليها :

أولها : وجوب كسرها على صاحبها ، وانعدام هيئتها ، فانمقتضى حرمة اقتنائها الناشئة من مبغوضية وجودها حدوثاً وبقاءً كسرها ومحو صورتها ، و كذا يجب على غيره نهيهعن اقتنائها ، من باب وجوب النهيعن المنكر ، انعلمان صاحبها ممن يرى حرمته ، ولو عن تقليد ، وان توقف ذلك على الكسر يجوز له كسرها ، ولا يكون ضامناً لقيمة صياغها بعيد سقوط هيئتها عنالمالية شرعاً ، ولو تلفت المادة ضمن قيمتها لما دل على الضمان باتلاف مال الغير .

ودعوى أن الحكم بضمان المادة ـ لو تلفت - ينافي وجوب كسرها عليه ، من باب النهي عنالمنكرواضحة المنع ، إذ لامنافاة بين العمل بالواجب وبين كونه مؤدياً إلىالضمان ،نظير أكل مال الغير في المخمصة الّذيلو تركه لينجرإلىالهلاك فيجب عليه أكله ، لوجوب حفظ النفس ، مع الضمان .

نعم لو علم بأن كسرها يؤدي إلى تلف المادة فوجوبه لاجل الضرر المترتب عليه لا يخلو من إشكال .

هذا : إذاعلم ان صاحبها ممنيرى حرمة اقتنائها ، واما إذا علم أنه ممن يرى جوازه ، أو يحتمل ذلك في حقه فلا يجوز له التعرض له ، حملاً لفعله على الصحة في الصورة الثانية و كذا الحال فيما إذا كانت القنية مماهو محل الخلاف في كونها آنية أم لا ، بحيث يحتمل جواز اقتناء خصوص ماوقعالخلاف فيه عندصاحبه ، إذلايكون الاقتناء حينئذٍ منكراً ، عند صاحبه ، حتى يجب على غيره النهي عنه .

و قد يقال : بأن المستفاد من أدلّة حرمة الآنية كراهة وجودها في الخارج ومحبوبية انعدامها مطلقاً ، ولو من غير صاحبها ، وإن كان صاحبها ممن يرى جواز اقتنائها ، لكنه مضافاً إلى إمكان المنع عنه معارض بما دل على حرمة التصرف في مال الغير إلاّ باذنه ورضاه ، فلايجوز له ذلك .

ثانيها : حرمة بيعها وشرائها ، إذا كان الثمن في مقابل المجموع من الهيئة والمادة ، واما إذا كان بازاء مادتها خاصة فلا يحرم .

ثالثها : حرمة صياغتها ، فان مقتضى حرمة اقتنائها ومبغوضية وجودها حرمة إحداثها أيضاً ، كحرمة ابقائها .

ورابعها : حرمة اجارة نفسه لصوغها ، بمعنى ايقاع عقد الاجارة عليها ، فانه عمل محرم فيحرم ايقاع العقد عليه .

وخامسها : حرمة نفس الاجرة التي توخذ بازاء صياغتها لقوله ﷺ : « إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه » .

حكم التزيين بها

الرابعة : الظاهر أن الحكم بحرمة التزيين بآنية الذهب والفضة إمّا أن يكون مبنيّا على أنه يعد استعمالا لها ، كما نص عليه في الجواهر ، فانه بعد نقله ما يظهر من العلامة في القواعد بأن ممانحن فيه اتخاذها للتزيين ونحوه ، قال : «لكن قد يمنع ويدعى اندارجه في نحو الاستعمال الذي قد عرفت معلومية منعه ، إذ هو أعم من استعمالها في التظرف بها ـ كما يشهد لذلك استثناء بعضهم ـ أوشبهه اتخاذها للمشاهد والمساجد من حرمة الاستعمال» .

أو أنه نوع من الانتفاع الذي تستفاد حرمته من خبر موسى بن بكير المتقدم ، بناء على ان يكون المراد من لفظ المتاع المذكور فيه مطلق ما ينتفع به . و كلاهما غير ظاهر .

أمّا الاول : فلأن التزيين لا يعد في العرف استعمالا لها كاقتنائها ، فلا يشمله دليل تحريمه .

وأمّا الثاني : فلان المتاع عبارة عما يتمتع به وظاهر التمتع بالاناء استعماله الخاص فيما يناسبه ، لا مطلق الانتفاع به .

اللّهم إلاّ أن يقال : بان من خصوصيات أواني الذهب والفضة أنها معدة للتزيين بها غالباً ، بل قد يدعى أنه الغرض الاصلي من صياغة كثير من أنواعها ، كما هو الظاهر المتعارف ، فالانتفاع بها لهذا الغرض استعمال لها فيما يناسبها ، فان استعمال كلّ شيء على حسبه ، واعماله فيما اعد له ، فيصدق عليها أنها متاع يتمتع بها ، ويستعمل

فيما يناسبها ، فيحكم بالتحريم على كلا الوجهين .

لكن صحة هذه الدعوى ـ أعني كونه غرضا أصلياً لصياغتها ، وكذا صيرورته على فرض التسليم منشأ لصدق الاستعمال ـ لا يخلو من تأمّل وإشكال ، وإن كان الاحوط الاجتناب .

ثمّ أنه ـ بناء على اندراج التزيين في عموم تحريم استعمال الاواني ـ لا فرق بين تزيين البيت أوالمساجد والمشاهد ، كما عن مجمع الاردبيلي ، لان مناط الحكم في الجميع واحد ، فما ذكره في الذكرى (١) بعد الحكم بحرمة تزيين المجالس بها ، بقوله : « وفي المساجد والمشاهد نظر لفحوى النهي وشعار التعظيم» بمعزل عن الصواب ، فان دليل تعظيم الشعائر لا يعارض دليل التحريم ولا يعمه ، فكما ان دليل إدخال السرور في قلب المؤمن لا يشمل قضاء حاجته في طلب الحرام ، فكذلك دليل تعظيمها لا يشمل التزيين المحرم .

ودعوى استمرار السيرة في جعلها شعاراً لا شاهد لها ، لحدوث تلك السيرة ، واستغناء تعظيم شعائر الله بما هو حلال وجائز عما يكون حراماً .

هذا : كله بالنسبة إلى أوانيهما ، وأمّا مالايكون منهافلابأس بتزيين المشاهد والمساجد به ، كما هو واضح .

موضوع المفضض

الخامسة : قبل البحث عن حكم المفضض ينبغي لنا تحقيق موضوعه ، لما يشاهد من الاختلاف في كلمات غير واحد منهم في بعض أنواعه .

فنقول : قال المجلسي في البحار : المفضض أنواع :

الاول : الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاساً أو غيره ، متميزاً كلّ منهما عن الآخر ، كما تستعمل ظروف أصلها من الخزف أو غيره ، وفيها من الفضة .

الثاني : ما كان جميعه مموها بالفضة ، وهو قسمان : أحدهما ما طلي بماء الفضة

---

(١) ص ١٨ طبعة طهران ١٣٧١ هـ .

وإذا عرض على النار لاينفصل عنه شيء ، وثانيهما : ماتلبس بالسبائك وشبهها ، بحيث إذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها .

الثالث : ما علق عليه قطعة أو حلقة أو سلسلة من الفضة .

الرابع : ان تخلط الفضة بشيء آخر ويصنع منها الآنية .

الخامس : مانقش بالفضة . وظاهر اخبار المفضض شمولها للاول والثالث ، لكن ظاهر أكثرها ما كان بالضبة [١] والقطعة الملصقة ، لا الحلقة والسلسلة ، للتصريح في بعضها بالضبة ، ولتجويز الحلقة في غير الاواني كما مر . وأمّا الثاني فالظاهر في الاول التجويز ، وفي الثاني المنع ، لصدق الآنية على اللباس ، بل يمكن ادعاء صدق آنية الفضة على الجميع عرفاً . وأمّا الرابع فلايبعد اعتبار صدق الاسم ، فان صدق إسم آنية الفضة عليه منع ، وإلاّ فلا ، فكانه لا اعتبار للغلبة ، مع عدم صدق الاسم . وأمّا الخامس فلا يبعد القول بالتفصيل فيه كالثاني ، بان يقال : ان حصل منها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض وإلاّ فلا » [١] .

أقول الظاهر عدم اندراج القسم الثالث عرفاً في المفضض ، أو هو منصرف عنه عند الاطلاق ، وكذا القسم الرابع ، إذ مع استهلاك أحد الخليطين يسمى الاناء باسم الآخر ، ومع عدمه يسمى مغشوشاً ، ولذا لا يسمى النقود المغشوشة مفضضاً ، ويلاحظ في بعض العبائر صور اخرى ، ككون الاناء ملبساً بالفضة ، على وجه لو انفصلت كانت اناء مستقلاً ، أو انها قطعات منفصلات ، لبس الاناء داخلاً وخارجاً ، بحيث لو انفصلت عنه لم تكن اناء مستقلاً ، أوأن بعضه الاقل أو الاكثر ملبس بها ، لكن الظاهر رجوع

---

(١) الضبة ج ضباب : شيء من حديد أوصفر يشعب به الاناء : المنجد ــ وفيه أيضاً : الضبة ج ضباب : حديدة أو خشبة يضب بها الباب ، سميت بذلك لانها عريضة كهيئة خلق الضب ، وفى المصباح المنير . « الضبة من حديد أو صفر ونحوه يشعب بها الاناء وجمعها ضباب مثل حبة وحبات » وفى القاموس : « حديدة عريضة يضب بها ، وقيل : أن المراد بها ههنا صفحة رقيقة من الفضة مستمرة فى القدح من الخشب ونحوه ، اما للزينة أو لجبر كسره » .

(١) راجع المجلد الرابع عشر من البحار «السماء والعالم» ص٩٢٧ ط طهران ١٣٠٥ .

الجميع إلى الاقسام المذكورة ، ومندرجاً في إطلاق بعضها .

وكيف كان : والّذي يهمنا البحث عنه هو ان المفضض المذكور في الروايات والمتون هل يعم جميع هذه الاقسام ؟ أو يشمل البعض دون بعض ، كما اختاره المجلسي في كلامه المتقدم ، وجماعة من الاصحاب ، منهم العلامة في المحكي عن التذكرة ، حيث قال : « ان المموه إن كان يحصل منه شيء بالعرض على النار حرم والا فاشكال » ومثله عن النهاية ، لكنه ـ كاكثرهم ـ اطلق الموضوع في التحرير والمنتهى ، ولم يفصل بين أنواع المفضض ،

ومنهم العلامة الطباطبائي في الدرة ، فانه فصّل بين الكاسي للاقل فاباحه ، وللجلّ فتنظر في حلّه ، وللكل فحرمه بقوله :

سيان كاسي باطن و ما ظهر	ولو كسا الجل ففى الحل نظر
فان كساها كلها فلا تحل	و انما الكاسي اناء مستقل

لجعل الكاسي للاقل من المفضض ، والكاسي للجل ذا جهتين من عدم الاستيعاب ، فيلحق بكسوة البعض ، ومن ان الجل يساوي الكل غالباً ، فيحكم بحكمه ، وجعل الكاسي للكل اناء مستقلا ، فيصدق الشرب من آنية فضة ، وغيرهم ممن ظاهرهم أو صريحهم التفصيل بين أقسامه ، اما بين استقلال الاناء بعد الانفصال وعدمه أو بين كسوة الكل بالصياغة وعدمها ، وان لم تنفصل الفضة أو لم تكن اناءً مستقلا ، بعد الانفصال كما هو ظاهر الدرة وغيرها .

ولعل الوجه في ذلك : هو ان الكاسي للكل بالصياغة اصيل غير متطفل بالمكتسى ، وإن كان بالتصاقه به خرج عن كونه آنية له ، إلّا أنه لا ينافي مع كونه اناءً مستقلاً وصدق الشرب من اناء فضة ، وهذا بخلاف الكاسي للبعض ، ولو با لصياغة ، فانه ليس بصورة اناء مستقل ، بل الفضة متطفلة بالمكتسي ، كما انه كذلك في صورة الصباغة والمطلي بها جميعه ، فان الصبغ وان استوعبه متطفل به أيضاً ، فلا يكون الشرب من اناء فضة صادقا في كلتا الصورتين ، غاية الامر التصاقها به فيهما يصير سبباً لتسميته المفضض ، فان الّذي أخذ في مفهومه العرفى تطفل الفضة والتحاقها ، كما لا يخفى .

وبالجملة : الّذي يظهر منهم دوران حكم التحريم مدار صدق الشرب من اناء الفضة وعدمه ، فيكون المفضض خارجا عنه موضوعا ، كما ان بعض الصور المتقدمة ، كصورة الكاسي للكل بالصياغة واستقلال الاناء ، بعد الانفصال داخل في موضوع الحكم بالتحريم ، لصدق الاناء ولو ببعض الحالات .

حكم المفضض

السادسة : المشهور على كراهة استعمال الاناء المفضض ، بل في الجواهر : « لا اجد فيه خلافاً ، إلّا مايحكى عن الخلاف ، حيث سوى بينه وبين أواني الذهب والفضة في الكراهة الّتي صرح غير واحد من الاصحاب بارادة الحرمة منها هناك » .

و يدلّ عليه مصحح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام : « لا بأس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة »[١] و صحيحة معاوية بن وهب : « سئل أبو عبدالله ـ ع ـ عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة قال ـ ع ـ . لابأس إلاّ أن تكره الفضة فتنزعها »[٢] كما روي أنه : «كان للنبي ـص ـ قصعة[٣] فيها حلقة من فضة »[٤].

وقد سمعت من تقسيم البحار دخول ذي الحلقة في أقسام المفضض . وفي الجواهر: «ذو الضبة من المفضض ، كما صرح به في كشف اللثام كباقي أنواع الملبس» . وغيرهم ممن ظاهره أو صريحه عده من أقسامه ، ولكن الظاهر إنصراف موضوع المفضض عن الآلات والاواني الّتي لها حلقة فضة ، و على تقدير الاندراج فمقتضى الحديث النبوى

---

(١) الوسائل الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

(٢) الوسائل الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

(٣) و فى المصباح : « القصعة بالفتح معروفة ، والجمع قصع ، مثل بدرة و بدر ، وقصاع أيضاً مثل كلبة وكلاب ، وقصعات مثل سجدة وسجدات ، وهى عربية ، وقيل معربة » وقال الجواليقى فى المعرب : « القصعة عربية ، قال بعضهم : أنها فارسية معربة و أصلها كاسة ، والاول أصح » .

(٤) مصباح الفقيه ج ٢ ص ١٢٧ طبعة الحجر سنة ١٣٥٣ ه .

خروجها عنه حكماً .

وكيف كان فهذه الروايات ـ كما ترى ـ صريحة في الجواز ، ولكن في قبالها أخباراً اخر بعضها بصيغة النهي الظاهرة في المنع عن المفضض ، وبعضها بلفظ الكراهة المجامعة للحرمة والجواز ، وهي كما يلي :

منها : مصحح الحلبي المروي عن الكافي عن أبي عبدالله عليه‌السلام : « لا تأكل في آنية من فضة ، ولا في آنية مفضضة »[1] .

ومنها : صحيحه المروي عن المحاسن عنه عليه‌السلام : « أنه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة »[2] وقد تقدم نقلهما في أول البحث عند ذكر أخبار الاواني .

ومنها : الموثق المروي عن الكافي ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن بريد ، عن الصادق عليه‌السلام : « أنه كره الشرب في الفضة ، وفي القدح المفضض ، وكذلك ان يدهن في مدهن مفضض ، والمشط كذلك »[3] وعن الصدوق في الفقيه ، باسناده عن ثعلبة مثله ، وزاد : « فان لم يجد بداً من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن مواضع الفضة » .

ومنها : رواية عمرو بن أبي المقدام ، قال : « رأيت أباعبدالله ـ ع ـ قد أتى بقدح من ماء فيه ضبة من فضة ، فرأيته ينزعها باسنانه »[4] .

ومنها : صحيحة إسماعيل بن بزيع المذكورة في صدر المبحث ، المشتملة على قصة المرآة والقضيب الملبسين بالفضة ، وأن القضيب الملبس بها كان من نحو ما يعمل للصبيان ، تكون فضة نحوا من عشرة دراهم فأمر به أبو الحسن ـ ع ـ فكسر »[5] .

لكنها بعد نصوصية الاخبار المجوزة في الجواز ، سيما مصحح ابن سنان ، وصحيح معاوية بن وهب المصرحين بعدم البأس عن الشرب في المفضض تحمل على

---

(١) الوسائل الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

(٢) الوسائل الباب ٥٦ من أبواب النجاسات .

(٣) الوسائل الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

(٤) الوسائل الباب ٦٦ من أبواب النجاسات .

(٥) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب النجاسات .

الكراهة ، وترفع اليد عما لها من الظهور فى التحريم ، بقرينة نفى البأس عنه فيهما وإلاّ كان قوله عليه السلام : « واعزل فمك عن موضع الفضة » ظاهراً فى الوجوب ، كما يأتى قريباً . بل بعضها كخبر ابن أبى المقدام غير ظاهر فى المنع ، لانه حكاية فعل لم يعرف وجهه .

واما وجه الاستدلال بهذه الاخبار على المنع فلقوله ـ ع ـ فى صحيحة الحلبى الاولى : « لا تأكل فى آنية من فضة ، ولا فى آنية مفضضة » فانه من عطف المفرد على المفرد ، وكلمة « لا » الثانية زائدة جيىء بها للتأكيد ، فكانه قال عليه السلام : لا تأكل فى آنية من فضة و آنية مفضضة ، و ظاهر العطف اقتضاء التسوية بين المتعاطفين فى الحكم ، فكما أنه فى الاول التحريم قطعاً فكذلك فى الثانى .

و لقوله ـ ع ـ فى صحيحته الثانية : « أنه كره آنية الذهب والفضة ، والآنية المفضضة » لظاهر العطف المقتضي للتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه أيضاً ، والجزم بارادة التحريم من الكراهة فى الاول ، لقيام الاجماع عليه ، إذ كما عرفت لم يتحقق من الشيخ الخلاف فيه ، بل المحكي ـ عنه كما صرح به جمع ـ إرادة الحرمة من الكراهة هناك ، فيكون الحكم كذلك فى الثانى قضاء للتسوية بين المتعاطفين ، واحترازاً عن استعمال اللفظ المشترك فى كلا معنييه ، بناء على أن تكون الكراهة مشتركة لفظاً بين التحريم والتنزيه ، وعن استعمال اللفظ الواحد فى معنييه الحقيقى والمجازي ، بناء على أن تكون الكراهة حقيقة فى أحدهما ومجازاً فى الآخر .

ولكن فى الاستدلال بكلتا الصحيحتين نظراً .

اما لصحيحة الاولى : فلوجود القرينة على التفكيك بين المتعاطفين ، وهى قيام الاجماع وغيره على الحرمة فى آنية الذهب والفضة ، ودعوى عدم الخلاف فى عدمها فى المفضض ، وعليه فلا يبقى مجال لاجراء حكم المتعاطفين فيها ، هذا مضافاً إلى ما قد عرفت من إمكان حمل النهي فيها على الكراهة بقرينة نفى البأس عن آنيتهما فى الاخبار المجوزة .

واما الصحيحة الثانية : فلان لفظ الكراهة وإن كان قد يطلق فى بعض الاخبار

ويرادمنه التحريم بسبب قرينة قائمة عليه ، إلاّ أن دعوى ظهوره فى خصوص التحريم فى المقام مجازفة لا دليل عليها .

نعم لاتبعد دعوى إرادة التنزيه من الكراهة فى كلا الموضعين ، لكنها خلاف الاجماع ، كما عرفت ، فلابد ـ حينئذٍ ـ من التفكيك بين المتعاطفين فى هذه الصحيحة أيضاً ، كالصحيحة الاولى ، أو تحمل الكراهة فيها على القدر المشترك ، والمرجوحية المطلقة المجامعة للكراهة والحرمة ، فيرادمنها الحرمة فى آنية الذهب والفضة بقرينة الاجماع وغيره ، مما قام على التحريم والكراهة المصطلحة فى المفضض بقرينة نفى الخلاف فيها ، كما مرت الاشارة إليه آنفاً .

فمن ذلك ـ أي حمل الكراهة على القدر المشترك والمرجوحية المطلقة ـ يندفع محذوراستعمالها في أكثرمن معنييه ، ومحذور استعمالها فيمعنييه الحقيقي والمجازي بل ويندفع أيضاً محذور عدم التسوية بين المتعاطفين ، لاشتراكهما حينئذٍ في مطلق المرجوحية .

وأمّا صحيحة إسماعيل بن بزيع المتقدمة ، قال : « سألت أبا الحسن ـ ع ـ عن آنية الذهب والفضة فكرههما ، فقلت له : روى بعض أصحابنا أنه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة قال ـ ع ـ لا والله ، إنّما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي » . الّتي استدل بها على التحريم أيضاً ، بتقريب ان مبالغة الامام ـ ع ـ في الانكار على المرآة الملبسة وتأكده بالقسم يدل على انها من أفراد ما كره ، فيدل على عموم كراهته ـ ع ـ آنية الذهب والفضة ، و المرآة المفضضة كما يؤيده أو يدل عليه أمره بكسر القضيب ، لكنها لا تدل على الازيد من الكراهة ، لان المداومة على استعمالها ينكر عليهم . وأمّا أمره بكسر القضيب فانه حكاية فعل لم يعرف وجهه ، كما مرت الاشارة إليه ، في خبر ابن أبي مقدام .

هذا . مضافاً إلى عدم معلومية المراد من المرآة الملبسة ، وانها ما تلبّس ظهره بالفضة ؟ أو تلبّس وعاؤه وبيته بها ، فعلى الاول داخلة في المفضض ، وعلى الثاني داخلة في الاناء المحرم استعماله ، فهي مجملة من هذه الجهة لايصح التمسك بها على التحريم

فما ذهب إليه المشهور هو الاقوى.

حكم عزل الفم عن موضع الفضة

السابعة: المشهور ـ كما نسب إليهم ـ على وجوب عزل الفم موضع الفضة عند الأكل والشرب من الاناء المفضض، بل في الجواهر: «لا خلاف اجده فيه بين القدماء والمتأخرين، واستدل له بصحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة، وفيها: «واعزل فمك عن موضع الفضة» وظهور الامر في الوجوب، وفقد ما يصلح قرينة على الاستحباب. وذهب جمع من الاصحاب إلى استحبابه، منهم المحقق في المعتبر، حيث قال: «والاشبه الاستحباب عملا بالاستصحاب» ثمّ أيده بصحيحة معاوية بن وهب المتقدمة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن القدح فيه ضبة من فضة قال عليه السلام: لا بأس إلّا أن تكره الفضة فتنزعها» ومنهم صاحب المدارك حيث استحسنه مستدلا: «بأن ترك الاستفصال في جواب السؤال، مع قيام الاحتمال يقيد العموم» ومنهم صاحب الذخيرة والعلامة الطباطبائي في منظومته، على ما حكي عنهما.

وفيه: بعد البناء على دخول ذي الضبة في أنواع المفضض كان عمومها الناشيء من ترك الاستفصال مخصصاً، بصحيح ابن سنان المتقدم.

وأمّا المطلي بالفضة فوجوب العزل عنه مبني على دخوله في المفضض. وعن كشف الغطاء وغيره الجزم به، كما نسب إلى العلامة الطباطبائي، وسمعت من البحار أيضاً، وأما بناء على عدم إندارجه فيه بدعوى إنصراف المفضض إلى ما كانت الفضة فيه جرماً لا لونا فلا وجه للوجوب، هذا كله في المفضض.

حكم المذهب

وأمّا المذهب فظاهر بعضهم ـ كصريح آخر ـ إلحاقه به في الكراهة والحرمة مع خلو النصوص والفتاوى عنه، كما صرح به في المنتهى، قال: «الاحاديث وردت في المفضض وهو مشتق من الفضة، ففي دخول الآنية المضيئة بالذهب نظر، ولم اقف للأصحاب فيه على قول» ولكن في الجواهر بعد التصريح بالحاق الذهب بالمفضض في جميع ما تقدم، والاعتراف بخلو النصوص، وأكثر الفتاوى عنه، قال: «لكن

الاصل كاف في جواز الاتخاذ والتسامح و حسن الاحتياط ، واحتمال الاستغناء بذكر المفضض عنه ، بل لعله ينساق إلى الذهن عند ذكره خصوصاً بعد اقترانه بآنية الفضة كاف في الكراهة ، بل يمكن ان يدعى اولويته من المفضض أو مساواته ، بل هو كذلك و منهما يستفاد ـ حينئذ ـ وجوب العزل ، بل في الذكرى احتمال المنع لاصل الاستعمال في ضبة الذهب لقوله ﷺ : هذان محرمان على ذكور امتي و إن كان ضعيفاً »[١] .

ولايخفى ان ما ذكره غير صالح للاتكال عليه في الاحكام الشرعية ، ولا للحكم بالتسوية بين المفضض والمذهب ، أو اولوية الثاني من الاول ، لفقد الدليل ، وعدم معلومية مناط المنع في نظر الشارع ، فالجواز مقتضى الاصل ، وإن كان الاحتياط حسناً كما اشار إليهما .

وأما ما حكاه عن الذكرى من احتمال المنع لاصل الاستعمال ـ استناداً إلى النبوي المشير إلى الذهب والحرير ـ فالظاهر منه إرادة التلبس بهما ، لا مطلق الاستعمال ، والالزم اختصاص المنع بالرجال ، و هو مخالف لاطلاق الادلّة ، والاجماع المحكي عن غير واحد بعدم الفرق بينهم وبين النساء في ذلك جوازاً أو منعاً . نعم في بعض الروايات ايماء إلى ان امساك الذهب من الاواني وغيرها في البيت ليس بصالح عندهم ـ ع ـ كرواية فضيل بن يسار ، قال : سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عن السرير فيه الذهب أيصلح امساكه في البيت فقال عليه السلام : « إن كان ذهباً فلا ، وإن كان ماء الذهب فلا بأس »[٢] .

حكم الممتزج من احدهما مع غيرهما أو مع الاخر

الثامنة : لو امتزج الذهب أو الفضة مع غيرهما ، أو صنع من الممتزج منهما اناء ، فالحكم بحرمة الاستعمال في الاول يدور مدار صدق إسم أحدهما عليه ، كما

---

(١) رواه ابن ماجة فى السنن ج ٢ ص ٣٣٥ ، والنسائى فى السنن ج ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) الوسائل الباب ٦٧ من أبواب النجاسات .

إذا كان الخليط بمقدار مستهلك لا يخرج معه الاناء عن كونه من ذهب أو فضة ، واما إذا لم يكن أحدهما صادقا عليه لكثرة الخليط فلا يحرم .

و أما الممتزج منهما ، و كذا المركب منهما ، بان كان قطعة منه من فضة وقطعة منه من ذهب فالمصرح به ـ في كلام جماعة ـ الحكم بالتحريم ، وإن لم يصدق عليه إسم أحدهما . ولعل الوجه : هو اولوية المصنوع منهما بالحكم ، عما كان مصنوعا من أحدهما فقط ، أو القطع بمساواته مع الخالص من أحدهما ، أو لأن المستفاد من الادلّة ان موضوع الحكم هو القدر المشترك بينهما ، الموجود في صورتي الامتزاج والتركيب ، فان تعلق الحكم بكل منهما مع اشتراكهما فيه لابد وأن يكون لوجود جامع بينهما : يكون هو الموضوع .

ولكن في الجميع نظر ، اما الاولوية فمع الغض عن عدم صلاحيتها ، لاستناد الحكم إليها ، ورفع اليد عما يقتضيه الاصل والعمومات ممنوعة ، لاحتمال مدخلية كل منهما ، بما له من الخصوصية في موضوع الحكم ، وهو كونه ذهبا خالصا ، أو فضة خالصة ، دون الممتزج والمركب ، فلامجال للاستدلال بها .

ومنه تظهر ممنوعية الدعوى الثانية والثالثة أيضاً ، إذ بعد احتمال اعتبار الخلوص ودخل كل منهما بخصوصيته الذهبية والفضية المحققة للصدق في الحكم لا يحصل القطع بالمساواة ، ولا الجزم بان موضوع الحكم المستفاد من الادلّة هو القدر المشترك بينهما .

نعم يمكن الحاق المركب منهما بالمفضض حكما من كراهة الاستعمال ، ووجوب عزل الفم عن موضع الفضة ، و اما عزله عن موضع الذهب فقد عرفت حكمه في الفرع السابق .

هذا : ولكن الانصاف أن المسألة لاجل دعوى القطع بالمساواة ، أو الاولوية لا تخلو من الاشكال ، فالاحوط ترك الاستعمال في كلتا الصورتين .

حكم غير الاوانى من الذهب والفضة

التاسعة : لا إشكال ظاهراً في جواز استعمال غير الاواني من الذهب والفضة ،

وفي الجواهر : « لا اجد فيه خلافاً ، بل في اللوامع الظاهر وفاقهم عليه » .

ويدل عليه ـ مضافاً إلى الاصل وعمومات الحل ـ خصوص جملة من النصوص :

منها : ما رواه في الكافي عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « سألته عن التعويذ يعلق على الحائض ، فقال عليه السلام : نعم إذا كان في جلد أو فضة أو قصبة حديدة » [١] .

ومنها : ما رواه فيه عن صفوان بن يحيى ، قال : « سألت أبا الحسن ـ ع ـ عن ذي الفقار سيف رسول الله ـ ص ـ فقال ـ ع ـ نزل به جبرئيل وكان حلقته فضة » [٢] .

ومنها : ما رواه فيه يحيى بن أبي العلاء ، قال : « سمعت أبا عبدالله ـ ع ـ يقول درع رسول الله ذات الفضول لها حلقتان من ورق في مقدمها ، و حلقتان من ورق في مؤخرها ، وقال : لبسها على ـ ع ـ يوم الجمل » [٣] .

وفي هذا الباب أيضاً : « كان له درع تسمى ذات الفضول لها ثلاث حلقات فضة ، حلقة بين يديها ، وحلقتان خلفها . . » .

و منها : المروي عن قرب الاسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه ـ ع ـ قال : « سألته عن المرآة هل يصلح العمل بها ، إذا كان لها حلقة فضة ؟ قال ـ ع ـ نعم انها كره ما يشرب فيه استعماله » [٤] .

ومنها : ما رواه في الكافي ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة » [٥] .

ومنها : مارواه فيه أيضاً ، عن حاتم بن إسماعيل ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « ان حلية سيف رسول الله ـ ص ـ كانت فضة كلها قائمته وقباعه » [٦] .

(١ـ٣) الوسائل الباب ٦٧ من أبواب النجاسات .

(٤) الوسائل ، الباب ٦٧ من أبواب النجاسات .

(٥،٦) رواه الكليني في باب الحلي ـ راجع ج ٦ ص ٤٧٥ ط ١٣٨٩ هـ . كذا في الكافي ، ولكن في بعض كتب فقهائنا : « وقبيعته » بدل « وقباعه » وقبيعة السيف كسفينة ما على طرف مقبضه من فضة أو حديد : القاموس .

ومنها : ما رواه فيه ، عن داود بن سرحان ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس »[1]. وهذه الاخبار صريحة في جواز استعمال غير الاواني من الذهب والفضة .

ولكن ورد في قبالها ما ظاهره المنافاة لها ، كخبر الفضيل بن يسار المتقدم ، قال « سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عن السرير فيه الذهب ، أيصلح امساكه في البيت ؟ فقال عليه السلام إن كان ذهبا فلا ، وإن كان ماء الذهب فلا بأس »[2] .

« وخبر علي بن جعفر، عن أخيه سألته عن السراج واللجام فيه الفضة اير كب به ؟ قال عليه السلام : إن كان مموها لا يقدر على نزعه منه فلا بأس ، وإلاّ فلا يركب به »[3] وصحيحة محمد بن إسماعيل المتقدمة ، المشتملة على القضيب الملبس من فضة ، فامر به أبو الحسن ـ ع ـ فكسر » إلى غير ذلك مما ظاهره التنافي بينه وبين الاخبار المرخصة ، إلّا أنه محمول على الكراهة وإن كان بعض نصوص الترخيص يأبى عن ذلك نعم في المعتبر تقييد الجواز بما إذا كان فيه غرض صحيح ، فانه بعد ما جوز اتخاذ اليسير من فضة ، كالحلقة للسيف . . قال : « وفيما عدا ذلك مما ليس باناء تردداشبهه الكراهية ، إذا كان فيه غرض صحيح كالصفائح[4] في قائم السيف والميل لما يختص به من الانتفاع » .

و تبعه السيد في المدارك ، و قال : « الاقرب عدم تحريم اتخاذ الاواني من الذهب والفضة ، إذا كان فيه غرض صحيح ، كالميل والصفائح » وهذا التردد من المتعبر يعطي احتماله الحرمة ، إذا لم يكن فيه غرض صحيح ، وعدم تحقق الاتفاق على الجواز عنده ، ولكن لا ينبغي التأمل في الجواز ، بعد تصريح النصوص المؤيدة بالاصل وعمومات الحل ، وعمل الاصحاب بنفي البأس عنه .

---

(١) رواه الكليني في باب الحلي ج ٦ ص ٦٧٥ ط ١٣٧٩ هـ .

(٢، ٣) الوسائل الباب ٦٧ من النجاسات .

(٤) وفي القاموس : والصفائح : قبائل الرأس ، والسيوف العريضة ، وفي النهاية . اصفحه بالسيف . ضربه بعرضه دون حده .

الاناء في اللغة والعرف .

العاشرة : لا نجد لكلمة الاناء في اللغة والعرف مفهوماً مبينا ، مع ما عرفت من ترتب أحكام كثيرة على آنية الذهب والفضة .

اما في اللغة : فان أهلها بين من اهمل ذكره وتفسيره ، كالزمخشري في اساس البلاغة ، وابن الاثير في النهاية ، والفيروزآبادي في القاموس ، والميرزا في معيار اللغة ، وصفي پور في منتهى الارب ، وبين من أوكل معرفته إلى العرف ، واقتصر في تفسيره بأنه معروف كالجوهري في الصحاح ، والطريحي في المجمع ، وابن مكرم في لسان العرب ، وبين من فسره بالوعاء كالفيومي في المصباح المنير ، والشرتوني في اقرب الموارد، والاب لويس معلوف في المنجد ، لكنه تفسير بالاعم ، ان لم يكن بالمباين ، لان الوعاء يطلق عرفاً على مطلق الظرف الذي يوضع فيه شيء كالكيس والجوالق والمفرش ونحو ذلك ، مما وضع لان يجعل فيه شيء ، ولا ريب في عدم كونها اناء في العرف ومثله تفسيره بما يوضع فيه الشيء ، كالراغب في مفرداته ، وهذه جملة ما حضرني من كتب اللغة ، وعن بعضها تفسيره بالظرف ، كمرآة الانوار، ومبادىء اللغة .

فكما ترى كلماتهم في الاناء مختلفة ، ليس فيها ما يجدي في معرفة مفهومه ، بحيث يمكن انطباقه على مصاديق خاصة .

وأمّا في العرف : فالكلمة غير متداولة على السنتهم اليوم ، فلا سبيل للتطرق إلى معناها من ناحيتهم ، وتداول استعمالها في العرف السابق ، والاطلاع على جملة من مواردها لا يغني عن معرفة معناها ، بما لها من الحدود والمشخصات ، حتى يمكننا تفسيرها بما يرادفها في عرفنا اليوم ، كما انها لم يفسر في ألسنة فقهائنا بما يجدى في معرفة مصاديقها ، ولم يذكروا لها ضابطاً يكون مشخصاً لموضوعها ، بل اقتصر جمع منهم على ان هذه الاشياء ـ مثلا ـ اناء وتلك ليست باناء .

نعم المحكي عن كشف الغطاء تحديد موضوع الاناء باجتماع قيود أربعة ، فانه بعد ما ذكر بان تفسير الاناء بالوعاء تفسير بالاعم ، كما هو عادة أهل اللغة في أمثالها ، والاحالة إلى العرف في تحقيق المعنى ، قال : «يعتبر فيه اجتماع قيود أربعة :

الاول : الظرفيه .

والثاني : ان يكون المظروف معرضاً للرفع والوضع ، فموضع فص الخاتم وان عظم ، وعكوز الرمح وضبة السيف ، والمجوف من حلى المرأة المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ، ومحل العوذة ، وقاب الساعة ، وآنية جعلت لظاهر اخرى ، بمنزلة الثوب ، مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها .

الثالث : أن تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند أهله ، من أكل أو شرب أو طبخ أو غسل أو نحوها ، فليس القليان ولا رأسها ولا رأس الشطب ، ولامايجعل موضوعاً له أو للقليان ، ولاقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة و الصندوق والسفط ، وقوطي النشوق ، والعطر ، ومحل القبلة والمباخر ونحوها منها .

الرابع : أن يكون له أسفل يمسك ما يوضع فيه وحواش كذلك ، فلو خلا عن ذلك كالقناديل والمشتبكات والمحزمات والطبق لم يكن منها ، والمدار على الهيئة لا الفعلية » .

أقول : الظاهر عدم الاشكال في اعتبار ثلاثة من هذه القيود في صدق الاناء ، وهي الاولى والثانية والرابعة .

أمّا الاولى : فان الاناء قسم من الوعاء الخاص ، ولازمه كونه موضوعاً لقرار الشيء فيه ، إذ لو كان كالميزاب أو مما يوضع في مجرى المياه ، لمجرد مرور الماء وجوازه منه فليس من الاناء .

وأمّا الثانية : فلأن المظروف لو لم يكن معرضاً للرفع والوضع كالملاصق بظهر المرآة ، أوفصّ الخاتم ، أو قاب الساعة المتصل بها فليس من الاناء ، فان التصاق الفضة بما ذكر مع عدم انفصالها موجب لاتحادها ، مع ما هو فيها فلا يصدق الاناء عليها .

وأمّا الرابعة : فلان الشيء إذا لم يكن له اسفل ـ أي كعب يستقر فيه الشيء ـ كالقناديل المكشوفة من الطرفين ، وكذا مالا حاشية له ـ كجعل قطعة من الذهب ،

او قطعة من الفضة سفرة ـ فليس من الاناء .

وأمّا الثالثة : ففيها إشكال من جهة ان اعتبار كونه على صورة متاع البيت ، الّذي يعتاد استعماله عند أهله على وجه الكلي غير معلوم ، فان بعض الآلات الّذي عدّده وأخرجه عن موضوع الاناء وعاء ، لكن بصورة خاصة ، ومعدّ لوضع أي شيء فيه ، كالقليان إذا كان موضع الماء كله من فضة ، وكذا المباخر ونحوهما ، فالانصاف ان موضوع الاناء لم ينقح بهذه القيود ، حتى يحترز بها عمّا لم يكن متصفاً بها ، مع ان في كثير من الامثلة الّتي جعلها خارجة عن موضوعه تأمل واشكال .

نعم لابأس بوعاء الحروز والتعويذات إذاكان من فضة بل الذهب أيضاً ، لدلالة صحيحة منصور بن حازم وخبر حرز الجواد عليه السلام المتقدمين عليه ، لخروجها حكما أوموضوعاً ، ولكن الحكم في الذهب ـ بناء على صدق الآنية عليه ـ لايخلو من الاشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط بالنسبة إليه والله العاصم .

فعليه لابد في الحكم بالحرمة من الاقتصار على المصاديق المتيقنة ، والرجوع ـ فيما عداها ـ إلى اصالة الاباحة ، كما هو الشأن في كل مورد كان الشك فيه ناشئاً عن الشبهة في المفهوم .

حكم الوضوء والغسل من احدى الانيتين

الحادية عشر : بعد ما عرفت مما قدمناه حرمة مطلق استعمال آنية الذهب والفضة ، ينبغي لنا البحث الاجمالي عمّا يترتب على الوضوء أو الغسل من احداهما من الصحة والبطلان طيّ فروع ومسائل :

حكم انحصار الماء بما فيهما مع امكان التفريغ

الاولى : إذا انحصر ماء الوضوء والغسل بما في احدى الآنيتين مع امكان تفريغه في ظرف آخر ، فالحكم فيها وجوب التفريغ مقدّمة لوجوب الوضوء أو الغسل ، فان وجوبهما بالنسبة إلى وجود الماء مطلق ، فيجب تحصيله ولو بالتفريغ . ودعوى عدم جواز ذلك من جهة عدم الفرق بين تفريغ الماء من احداهما و بين تفريغ الشاى

من القوري المصوغ منهما في الفنجان للشرب ـ فكما ان التفريغ من القوري استعمال له ويكون حراماً، كذلك تفريغ الماء منهما ـ واضحة المنع ، فان القوري أو الابريق الّذي فيه الشاي معدّ في العرف لأن يفرغ منه في الفنجان للشرب ، فحاله حال نفس الفنجان المصنوع من احدهما في صدق استعماله في الشرب ، و هذا بخلاف تفريغ الماء من احداهما في ظرف آخر ليتوضأ أو يغتسل منه ، فهذا التفريغ ليس استعمالاً لهما فيهما حتى يكون حراماً .

حكم انحصار الماء بما فيهما مع عدم امكان التفريغ

الثانيه : إذا انحصر الماء بما فيهما ، مع عدم امكان التفريغ ، فالحكم فيها سقوط الطهارة المائيّة ، ووجوب التيمم ، فان الوضوء أو الغسل منهما من الاستعمال المحرّم الّذي كان المكلف ممنوعاً عنه شرعاً ، فحاله ـ حينئذٍ ـ حال فاقد الماء الّذي كانت وظيفته التيمم ، لان الممنوع شرعاً كالممنوع عقلا، فلو توضأ أو اغتسل منهما في هذه الصورة فالظاهر عدم الاشكال في البطلان ، إن كان بنحو الصبّ والارتماس ، لاتحاد افعالهما في الخارج مع الاستعمال المحرم المانع عن التقرب المعتبر في صحتهما ، وأمّا إذا كان بنحو الاغتراف من الاناء تدريجاً : فالمشهور ـ على ما نسب إليهم ـ الصحة ، فان الاغتراف وإن كان استعمالا للاناء ، و يكون حراماً إلاّ أنه كان من مقدمات الطهارة ، لامن أفعالها ، فمثل غسل الوجه بالماء المأخوذ منه يكون استعمالاً للماء لا للاناء ، فلا تتحد افعالها مع الإستعمال المنهي عنه لكي يوجب البطلان ، ولذا نسب إليهم عدم حرمة نفس الاكل والشرب منهما كما سبقت الاشارة إليه ، فان المحرّم هو تناول الطعام أو الماء من الاناء الخارج عن ماهية الاكل والشرب ، لصدق الاستعمال عليه دونهما ، فكما أنّ تناولهما للاكل والشرب غير مؤثر في حرمتهما لكونه من مقدّمات الوجود ، و خارجاً عن ماهيتهما ، فكذلك أخذ الماء من الاناء للوضوء أو الغسل بالاغتراف تدريجاً ، لكنّك قد عرفت مما قدّمناه ان حرمة التناول في الاكل و الشرب مستندة إلى الاستعمال ، و حرمة نفسهما مستندة إلى النصوص الناهية عنهما من آنية الذهب و الفضّة ، فالاكل أو الشرب

منهما حرام وإن لم يكن استعمالاً لهما ، كما ان استعمالهما محرم ، وإن لم يكن في الاكل والشرب ، فالفارق بين المقامين هو قيام الدليل على حرمة نفس الاكل والشرب منهما ، وعدم قيامه على حرمة الوضوء والغسل منهما ، فلا يقاس أحدهما بالآخر ولكن المحكي عن غير واحد من المتأخرين البطلان استناداً إلى أن الاغتراف من الاناء استعمال له فيهما ، فيتحدان مع الحرام عرفاً ، و إن لم يكونا كذلك عقلاً ، كما يمكن أن يقال أيضاً في وجه البطلان على تقدير عدم الاتحاد بأن الاغتراف المحرم وإن كان خارجاً عن حقيقة الوضوء والغسل ، وغير مؤثر في حرمتهما على هذا التقدير ، إلّا أنهما متوقفين على مقدمة محرّمة ، فرضنا انحصارها وهي الاغتراف فعليه تندرج المسألة في كبرى حرمة المقدمة مع وجوب ذيها ، فيقع التزاحم بينهما ، فبناءً على اشتراط وجوبهما بالتمكن من استعمال الماء يسقط الوجوب بسقوط ملاكه ، إذ المنع من الاغتراف شرعاً كالمنع منه عقلا فينتفى ما هو ملاك للطهارة المائية ، أو يقال بانّ التزاحم بينهما كان من قبيل التزاحم بين ما لا بدل له وماله البدل فيقدّم الأوّل اعنى حرمة المقدمة المنحصرة على الثاني ، أعنى وجوب ذيها ، نعم بناءً على عدم اشتراط وجوب الوضوء والغسل بالوجدان ، والتمكن واقتضاء دليلهما وجوبهما مطلقاً المستلزم لعدم مشروطية ملاكهما به أيضاً ،كان للقول بالصحة وجه ، لكن الاقوى البطلان لفساد هذا المبنى المستفاد ممّا دلّ على مشروطية وجوبهما كما حقق في محله .

حكم عدم انحصار الماء

الثالثة : إذا لم ينحصر الماء في احدى الآنيتين ، مع امكان التفريغ فالأقوى ـ في هذه الصورة ـ البطلان أيضاً ، إن كان بنحو الارتماس والصب ، وإن لم يكن المكلف ـ حينئذٍ ـ مأموراً بالتيمم ، وذلك لاتحاد الوضوء أو الغسل ، مع الاستعمال المحرم الموجب لخروجهما عقلاً عن كونهما من مصاديق المأمور به ، الّذي به يتحقق الامتثال فالواجب ـ حينئذٍ ـ اتيانهما في ضمن فرد آخر غير محرم ، لينطبق المأتي به لما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، كما ان الاقوى الصحة إن كان بنحو الاغتراف ، لما عرفت

من عدم اتحادهما خارجاً مع الاستعمال المحرم ، ولا يأتي ـ هنا ـ ما ذكرناه في وجه البطلان في المسألة الثانية .

حكم جعل احداهما محلا للغسالة

الرابعة : لوجعل احدى الآنيتين محلاً لغسالة الوضوء فالظاهر أنه استعمال لها فان الاستعمال كما يصدق على أخذ الماء من احداهما كذلك يصدق على انصبابه فيها بل أمكن أن يقال بان الثاني أظهر في الصدق ، وعليه كان الوضوء الّذي هو مقدمة وجودية لهذا الانصباب استعمالاً لها أيضاً ، فيبطل لاتحاده ـ حينئذٍ ـ مع الاستعمال المحرم عرفاً .

هذا إذا كان المتوضي قاصداً لجعل احداهما مصباً للغسالة ، وأمّا إذا لم يقصده ولكن استلزم توضؤه ذلك فقد يقال: بان الوضوء ـ حينئذٍ ـ لا يعد استعمالاً لها ، بل لا يبعد أن هذا الصب أيضاً لا يعد استعمالاً .

ولكن اشكل فيه : بان جمع ماء الغسالة في الاناء أوضح في صدق الاستعمال عليه من صدقه على الاغتراف منها ، فاذا صدق على الصبّ أنه استعمال كان الوضوء الّذي هو علة له حراماً ، لان علة الحرام حرام .

أضف إلى ذلك ما أورد عليه أيضاً : بان صيرورة الاناء مصباً للغسالة ليست من الأمور القصدية ، حتى يتوقف تحققها على قصده عليه ، فلا فرق بين صورتي القصد وعدمه .

وهذان الايرادان ـ مع قطع النظر عما فيهما من التأمل والاشكال ـ مرجعهما إلى صدق الاستعمال في كلتا الصورتين ، فاللازم ـ حينئذٍ ـ ملاحظة العرف في صدقه وعدمه بالنسبة إلى الأشياء ، لما يشاهد من الاختلاف فيهما باختلاف المستعمل فيه ، ففي بعض الموارد كان الاستعمال صادقاً عندهم ، وفي البعض الآخر لا يكون كذلك . ولعل من جملة تلك الموارد الّتي لا يصدق عليه الاستعمال عرفاً ـ كما هو الظاهر ـ هو صبّ الماء في الاناء ، إذا كان من غير قصد واختيار ، فبناء عليه لا يكون الصبّ استعمالا للاناء فلا يحرم ، وكذلك الوضوء .

حكم التوضي والاغتسال من احداهما

الخامسة : إذا توضأ أو اغتسل من اناء الذهب أو الفضة ، مع الجهل بالحكم أو الموضوع ، فان كان جهله بالحكم عن قصور ، وكان معذوراً صح لعدم تنجّز النهي عليه ، كالجاهل بالموضوع ، وإن كان عن تقصير بطل لتنجزه عليه ، فيكون استعمالهما حراماً واقعاً ، فلا تصح معه الاعمال العبادية .

حكم المضطر الى استعمال احداهما

لا اشكال ـ ظاهراً ـ في جواز استعمال أواني الذهب و الفضة في الاكل و الشرب و غيرهما إذا اضطر إليه ، لما رواه الشيخ في التهذيب عن سماعة : « قال سألته عن المريض . . ليس شيء مما حرّم الله تعالى إلاّ وقد احلّه لمن اضطر إليه »[1] ورواه الصدوق ـ أيضاً ـ في حديث عن سماعة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السّلام ، ولحديث رفع الاضطرار ونحوهما غيرهما ، لكن لا يجوز له الوضوء والغسل منها ، بل ينتقل إلى التيمم ، إذ لا اضطرار بالنسبة إليهما ، و الضرورات تقدر بقدرها ، فكان أخذ الماء منها لهما باقياً على حرمته الموجبة للانتقال إلى التيمم .

نعم لو اضطر إلى تناول الماء منه تدريجاً جاز لاضطراره بذلك ، فيتوضأ بما تناوله ، لعدم كونه حراماً ـ حينئذ ـ ولافاقداً للماء ، و كذا لو اضطر إلى غسل الوجه واليدين ، ومسح الرأس والرجلين بصورة افعال الوضوء ، أو غسل الاعضاء بصورة افعال الغسل : جاز . ويجب عليه أن يجعله وضوءً وغسلاً ، وينوى به القربة ولا يكون التيمم ـ حينئذ ـ مشروعاً في حقه ، لصدق كونه متمكناً من الماء ، بعد ارتفاع حرمة فعله بالاضطرار .

حكم دوران الامر بين استعمالهما واستعمال الغصبى

إذا دار الأمر في حال الضرورة بين استعمال آنية الذهب و الفضة و استعمال الغصبى : قدم الاول ، لاهمية ترك الثاني منهما المستفاد من الادلة الدالة على

---

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام .

تشديد النهي عن التصرف في مال المسلم ، وان حرمة ماله كحرمة دمه ، ولم يعبر مثله في دليل الاول ، مع أن المورد كان من دوران الامر بين ما هو متعلق بحق الله وما هو متعلق بحق الناس ، ولا شبهة في لزوم تقديم الثاني على الاول ، لورود اخبار كثيرة في تشديد المنع عن التصرف في حقوق المسلمين وأموالهم ، وأنه مما لا يعفى عنه إلّا أن يتجاوز صاحب الحق والمال عن حقه و ماله ، وهذا بخلاف حقه سبحانه الذي ورد في الكتاب والسنة عفوه وتجاوزه عما على عباده من حقوقه ، فعند الدوران كان ما فيه حق الناس أولى بالمراعاة ، فيقدم استعمالها عليه .

المدار في حرمة الاستعمال على صدق الاسم

مقتضى اطلاق دليل حرمة استعمال اناء الذهب و الفضة : صدق اسمهما ، فلا فرق حينئذٍ بين الجيد و الرديء ، و الخالص و المغشوش ، إذا لم يكن الغش فيه بمقدار يخرجه عن صدق إسم احدهما عليه ، وكذا لا فرق بين كونهما خارجين عن المعادن ، أو كونهما مصنوعين ببعض الاعمال الكيمياويه وغيرها ، فالمدار في الجميع على صدق الاسم ، وإن لم يكونا خالصين .

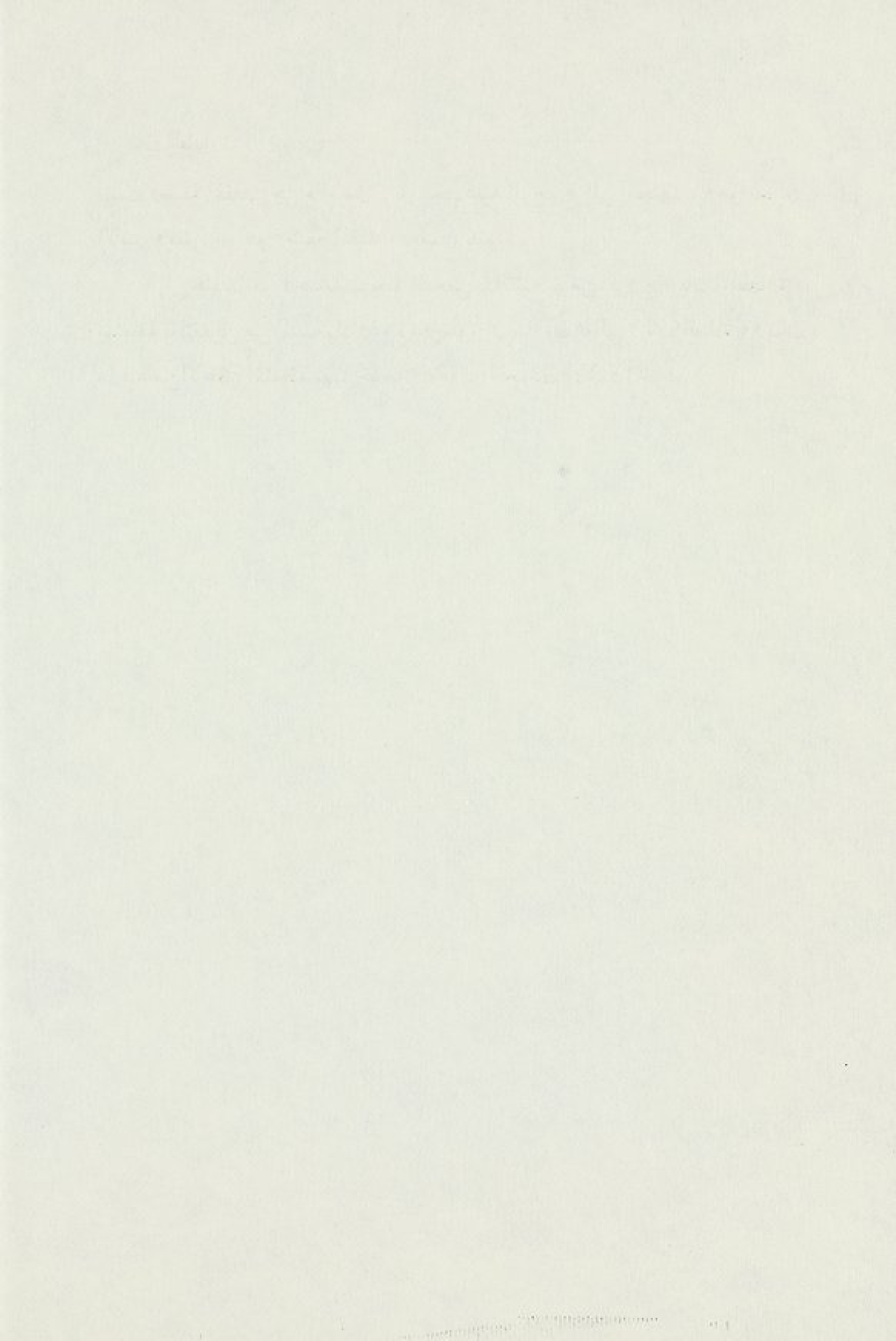
وأمّا قياسهما بالحرير بدعوى أن الحرير ، كما تتوقف حرمة لبسه على الرجال على كونه خالصاً ، كذلك الذهب والفضة ، فالمغشوش منهما ليس بحرام ، وإن صدق عليه اسمهما ، فمع الفارق فان الحرمة في الادلة الدالة عليها معلقة على الحرير المحض ، بخلاف المقام فانها معلقة على صدق الاسم .

حكم الشك في الانية

الشك في الآنية تارة يكون في الموضوع كما لو شك في أنها من الذهب و الفضة ام لا ؟ فالمرجع فيه البراءة مطلقاً ، من غير فرق بين المجتهد و المقلد ، غاية الامر أن المجتهد يفتي بان وظيفة المقلد في هذه الصورة هي الرجوع إلى البراءة ، فيكون المتكفل لاجرائها المقلد ، دون المجتهد ، واخرى يكون في المفهوم ، كما لو شك في صدق الآنية على المصوغ من احدهما ، ففي هذه الصورة

ليست وظيفة المقلد إجراء الاصل ، بل يجب عليه الرجوع إلى المجتهد ، وهو يجري الاصل ويفتي بما هو وظيفة المقلد ، ويعمل بفتواه .

إلى هنا تم ما وجدناه ـ بعد الفحص والتتبع ـ من فروع « باب الطهارة » المتعلقة بالنقدين من المسكوك وغيره ، ويتلوه إن شاء الله تعالى « باب الصلاة » وبيان ما فيه من الاحكام المتعلقة بهما خاصة وعامة . والحمدلله اولاً وآخراً .




بَابُ الصَّلَاةِ

حكم لبس الذهب للرجال والصلاة فيه .
سائر احكام لبس الذهب . حكم استصحاب الدراهم المصورة فى الصلاة . كفاية المسمى فى السجود .

حكم لبس الذهب للرجال والصلاة فيه (١)

البحث في هذا الحكم يقع في مقامين : أحدهما لبسه للرجال ، و ثانيهما الصلاة فيه .

أمّا المقام الأوّل : فالظاهر قيام الاجماع على المنع ، كما ادّعاه جماعة ، بل في الجواهر : « اجماعاً أو ضرورة » وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى ذلك ـ نصوص مستفيضة .

منها : ما رواه الشيخ في الموثّق ، عن عمّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث وقال عليه السلام « ولا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه لأنه من لباس أهل الجنّة » [٢] .

ومنها : ماروا‌ه عن موسى بن أكيل النميري عن أبي عبدالله عليه السلام « في الحديد أنه حلية أهل النار ، والذهب أنه حلية أهل الجنّة ، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء ، فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه » [٣] .

ومنها : خبر جابر الجعفي المرويّ في الخصال ، قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول : « يجوز للمرأة لبس الحرير والديباج . . ويجوز أن تتختم بالذهب ، وتصلى فيه . وحرم ذلك على الرجال » [٤] .

ومنها : خبر جراح المدائني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا تجعل في يدك خاتما من ذهب » [٥] .

---

(١) البحث عن هذه المسألة و ما يتلوها من الفروع الاتية ، وان لم يكن من أحكام خصوص الدرهم والدينار أيضاً ، الا انا بينا فى صدر الكتاب بان البحث فى هذا القسم غير مقصور على أحكامهما الخاصة ، بل يتجاوز ويعم مطلق النقدين ، وان كانا غير مسكوكين ، كما أشرنا اليه أيضاً فى أحكام أوانى الذهب والفضة .

(٣،٢) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلى .

(٤) الوسائل الباب ١٦ من أبواب لباس المصلى .

(٥) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلى .

ومنها : ما رواه في معاني الأخبار، عن عبيدالله بن علي الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال علي عليه السلام : « نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله ، ولا أقول نهاكم عن التختم بالذهب » (١) .

ومنها : ما رواه في الخصال ، عن براء بن عازب ، قال : « نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله عن سبع ، وأمرنا بسبع ، نهانا أن نتختم بالذهب » (٢) .

ومنها : النبوي الآخر المروي عن قرب الاسناد ، عن مسعدة بن صدقة ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه : « ان رسول الله صلّى الله عليه وآله نهاهم عن سبع ، منها التختم بالذهب » (٣) .

و منها : خبر علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الاسناد أيضاً ، قال : « سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب قال عليه السلام : لا » (٤) .

ورواه علي بن جعفر في كتابه ، إلاّ أنّه قال : هل يصلح له أن يتختم بالذهب قال عليه السلام : « لا » (٥) .

وغيرها من النصوص التي يستفاد منها ذلك ، ويأتي نقلها في مسألة : التزيين بالذهب للرجال .

والمناقشة في سندها ـ بعد ما فيها من الموثّقات ، ودخولها في موضوع حجية خبر الثقة ، وقيام الاجماع على الحكم ـ لا ينبغي الالتفات إليها ، كما ان الخدشة في دلالة موثقة عمّار ـ باشتمال ذيلها كصدرها على التعليل الموهن لظهورها في التحريم ـ ضعيفة ، إذ الظاهر من التعليل هو ان الله تبارك وتعالى خصّ الرجال بلبس الذهب في الجنّة ، فلا يجوز لهم لبسه في الدنيا فتثبت به الحرمة. فحرمة لبس الذهب تكليفاً سواء كان ساتراً أم لا ، كالتختم به ونحوه ممّا لا شك فيها ، وأمّا بطلان الصلاة فيه فهي كما يلي .

وأمّا المقام الثاني : فالمحكي عن غير واحد : عدم الخلاف في بطلان الصلاة في

(١ـ٥) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي .

الذهب ، إذا كان مما تتم به الصلاة نحو ما في الجواهر ، حيث قال : « ولا الصلاة في الساتر منه ، بلا خلاف اجده ، بل ولا فيما تتم الصلاة به منه ، وإن لم يقع به الستر فعلاً ، كما عن الشيخ نجيب الدين الاعتراف به ، قال : يشترط أن لا يكون لباس الرجل في الصلاة ذهباً بلاخلاف » .

وأما فيما لا تتم به الصلاة ، كالخاتم ونحوه ففيه خلاف ، والمشهور ـ على ما نسب إليهم ـ البطلان أيضاً ، بل في الجواهر : استظهار عدم الخلاف ـ في مطلق الملبوس من الذهب ولو خاتماً ـ من منظومة العلامة الطباطبائي لجملة من النصوص المتقدمة التي باطلاقها تشمل لما تتم به الصلاة ، ومالا تتم به ، مادام يصدق عليه لبس الذهب ، لكن في المعتبر [1] التردد فيه فاستقرب عدم البطلان ، حيث قال : « لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردد : اقربه أنه لاتبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب ومنشأ التردد رواية موسى بن أكيل النميري ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : جعل الله الذهب حلية أهل الجنّة فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه » [2] .

والوجه الّذي اشار إليه : هو ما ذكره في مسألة عدم جواز الصلاة في الثوب المغصوب ، قال : « والاقرب أنه إن كان ستر به العورة أوسجد عليه ، أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة ، لان جزء الصلاة يكون ينهى عنه ، وتبطل الصلاة بفواته ، وأما ولو لم يكن كذلك لم تبطل ، وكان كلبس خاتم مغصوب » [3] ، وفيه :

اولاً : ان مانعية لبس الذهب في الصلاة ليست لأجل الجزئية ، حتى يقال في الخاتم ونظائره : بعدم اقتضاء النهي عن لبسه النهي عن الصلاة فيه ، بعد ما لم يكن جزءً لها ، بل إنّما هي لاطلاق النصوص المتقدمة الدالّة على مانعية اللبس مطلقاً ، وإن لم يكن جزءً ، وإلّا فمع قطع النظر عن ذلك لزم القول بالصحة حتى في الساتر

(١) ص ١٥٢ ط ١٣١٨ .

(٢) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلى . مر نقله عن الوسائل ، وبين النقلين اختلاف يسير ، ولعل المحقق اسقط ـ هنا ـ بعض جملاته ، واقتصر على نقل موضع الحاجة .

(٣) المعتبر ص ١٥١ ، ١٥٢ .

منه ، لعدم كونه أيضاً جزءً لها ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

وثانياً : ان المنهي عنه في الصلاة نصاً و فتوى ـ كما عرفت ـ إنما هو لبس الذهب ، لا مطلق استعماله فيها ، وإن لم يكن لبساً كالمثالين الاخيرين ، من السجود عليه والقيام فوقه ، وعلى تقدير صدق اللبس ، كالمثال الاول ـ أي ستر العورة بالذهب ـ فحيث ان اللبس أمر مغاير لأفعال الصلاة وأجزائها ، ولا يكون متحدا معها ، فلا موجب لبطلانها ، كما لا يخفى .

هذا : مضافاً إلى ان دليل المنع لم يكن منحصراً بخبر موسى بن أكيل الذي صار منشأً لتردده ، بل في النصوص مثل موثقة عمار التي لا ينبغي الاشكال في قوة سندها سيّما بعد ذهاب معظم الاصحاب إلى العمل بها ، فالمناقشة فيها ـ سنداً أو دلالة ـ ضعيفة لا يصغى إليها .

وأما دعوى ان ستر العورة المأمور به في الصلاة متحد مع لبس الساتر من الذهب المنهي عنه وجوداً وخارجاً ، وهذا يقتضي خروج هذا الفرد عن كونه مأموراً به ، لتضاد الحكمين ، فلابدّ من تخصيص المأمور به بغيره ، فتبطل الصلاة لفقد الشرط ويكون التستر به كعدمه ، فيمكن دفعها :

أولاً : بانّ هذا التضاد مبني على امتناع الاجتماع الموجب لخروج هذا الفرد من الساتر ، عن كونه ماموراً به بخطابه الفعلي ، لا عن ملاكه ، ومع فرض تحقق الملاك في غير هذا الفرد من أقسام الساتر لا مانع من الحكم بصحة الصلاة ، ولا يكون التستر به كعدمه . وأما بناء على الجواز فلا محذور فيه .

وثانياً : ان الستر وإن كان من الشرائط المعتبرة في الصلاة ، إلاّ ان التستر الصلاتي ليس بعبادة ، فلايكون النهي عنه مانعاً عن عباديته ، وبعبارة اخرى ان التستر الصلاتي لم يكن من الشروط العبادية ، ولا مأخوذاً بعنوان وصف التعبد ، ولذا يصحّ الاتيان به بلا قصد القربة ، فلو كان التعبد معتبراً فيه للزم بطلان الصلاة لواتي به بدونه ، وإن كان الساتر المأتي به محللا ، وهو خلاف ظاهر الاصحاب . نعم لو كان الشرط في نفسه عبادة ، كالطهارات الثلاث : كان النهي عنه في نفسه موجباً لفساده ، فيفسد

المشروط للاخلال بشرطه الّذي نهي عنه ، فيكون وجوده كعدمه ، وهذا بخلاف المقام الّذي لم يكن الشرط عبادة ، فلا يلزم من فساده فساد المشروط . وأمّا كون الشرط ـ عباديا ـ فيحتاج إلى قيام دليل يدل عليه ، وإلاّ فمجرد كون الشيء شرطا أو قيداً للمشروط العبادي : لا يصير عباديا ، ولا ملازمة بينهما ، لعدم اعتبار العبادية في القيود والشروط ، بل هي معتبرة في أجزاء الصلاة الّتي هي متحدة معها ، فحرمة القيد أو الشرط كاللبس ـ مثلا ـ لا يوجب فساد المشروط .

ثالثاً : ان العبادة إنّما تبطل فيما إذا اتّحدت مع شيء من العناوين المحرمة كالصلاة في الدار المغصوبة ، باعتبار اتحادها مع التصرّف المحرّم ، والمقام ليس من هذا القبيل ، لأنّ اللبس عبارة عن احاطة شيء للانسان ولو ببعضه ، وصيرورته محاطاً له كما تاتي الاشارة إليه أيضاً ، وهو لا يكون متّحداً مع شيء من أجزاء الصلاة ، ولذلك لم يكن بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مستنداً إلى الغصب ، لانه عبارة عن الاستيلاء على مال الغير بلا اذنه ، وإن لم يتصرّف فيه . و معلوم انّ هذا الاستيلاء لايكون متّحداً مع شيء من أجزاء الصلاة ، بلهو مستند إلى اتحادها مع التصرّف المحرم ، فمنشأ البطلان في الغصب هو اتحاد ما هو متعلق للأمر ، مع ما هو متعلق للنهي .

فمما ذكرنا : ظهرلك فساد الاستدلال بلزوم اجتماع الامر والنهي في لبس الذهب في الصلاة ، لما عرفت من انّ اللبس عبارة عن اشتمال الشيء للانسان ، واحاطته به ، ولو ببعضه ، وهو لا يكون متحداً مع شيءٍ من أجزائها ، فاللبس والصلاة عنوانان تعلّق بهما الأمر والنهي ، وتصادقا على مصداق واحد ، وليس هذا داخلاً في موضوع مسألة امتناع الاجتماع ـ بناءً عليه ـ في شيء .

كما ظهر لك أيضاً : فساد تقرير الاجتماع بوجه آخر ، من انّ التستر واجب ولبس الذهب حرام فيلزم اجتماع المأمور به والنهي عنه في مورد واحد ، فبناءً على عدم جواز الاجتماع وغلبة جانب النهي كان التستر حراماً ، فتفسد الصلاة ، لماعرفت من ان حرمة الشرط لايوجب حرمة المشروط ، إلاّ أن يكون الشرط في نفسه عباديا

أو يكون متعلق النهي بعينه متعلقا للأمر العبادي ، كالصلاة في المكان المغصوب ، سواء قلنا بان فساد الصلاة فيه مستند إلى اتحادها مع التصرف في مال الغير بغير اذنه ، أو قلنا بان الكون الصلاتي مما تعلق به النهي .

ومن ذلك كله : ينقدح عدم تمامية ما استدل به صاحب الجواهر على بطلان الصلاة في التستر بالذهب من : « أنه لما أمر بالستر للصلاة كان الشرط الستر المأمور به ، ولا ريب في عدم حصوله في هذا الفرض ، ضرورة كون الحاصل منه فرداً ، للبس المحرّم ، فلايتحقق كونه المأمور به ، لعدم اجتماع الامر والنهي في شيء واحدشخصي من غير فرق بين العبادة وغيرها ، فلم يحصل الشرط فتبطل » .

وقد يستدل للبطلان :

تارة : بان الصلاة فيه استعمال له ، وهو محرّم بالاجماع وقد عرفت ان النهي في العبادات يدلّ على الفساد . ذكره العلامة في المنتهى [1] .

واخرى : باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ، بتقريب : ان المصلّي اللابس للذهب مأمور بنزعه في الصلاة المستلزم للفعل الكثير المبطل لها ، كما اشار إليه في الجواهر ، فهي ضد لهذا الأمر الجائي من قبل النهي عن لبسه فيها ، فتكون منهياً عنهافتبطل .

ولكن : يرد على الاول ـ بما قدعرفت ـ من ان اللبس المحرم بالاستعمال ليس عين الصلاة ولا من شروطها العبادية ، حتى تفسد بالاخلال به ، فلا ملازمة بين حرمته و بطلانها ، كالنظر إلى الأجنبيّة في اثناء الصلاة . وعلى الثاني ، أولاً : بعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده مطلقا ، عاما كان أو خاصا ، كما حقق في محله ، وثانياً : بعدم استلزام النزع للفعل الكثير ، إذ قديتحقق النزع بدونه ، كالقاء الرداء من كتفه ، واخراج الخاتم من يده ونحوهما ، مما يمكن نزعه بدون ذلك .

وبالجملة:ان جميع الوجوه التي استدل بها على البطلان لايخلو عن الخدشة والمناقشة .

---

(١) ص ٢٣٠ ط ١٣١٦ هـ .

فالعمدة في الاستدلال على المنع هي النصوص المتقدمة الّتي اغنتنا عما ذكرمن الأدلّة ، وتشمل باطلاقها لحال غير الصلاة أيضاً ، كخبر جراح المدائني ، وبراء بن عازب وغيرهما ، مما يتضمن النهي عن التختم بالذهب ، مضافاً إلى الاجماع المحكي عن جماعة كثيرة على ذلك نحو مافي الجواهر ، فانه بعد نقل عبارة المحقق : « لايجوز لبس الذهب للرجال » : الشامل لغير حال الصلاة ، قال : « اجماعا أو ضرورة » . كما سمعت منه أيضاً في صدر المبحث .

حكم الصلاة فى الذهب الممزوج

المشهور ـ كما نسب إليهم ـ على عدم الفرق في حرمة لبس الذهب ، وعدم جواز الصلاة فيه بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً مادام لا يخرجه المزج عن صدق لبس الذهب ، فألحقوا الملحم [١] بالذهب و المذّهب بالتمويه [٢] و الطلي و نحوهما بالذهب ، وحكموا بحرمة لبسهما والصلاة فيهما للصدق ، فيشملهما ظاهر اطلاق النصوص المتقدمة ، بل عن ظاهر جمع من المحققين عدم تعارف لباس ساتر مصوغ منه خالصاً ، فيكون المراد ماتعارف اتخاذه من حليّ ، أوممزوج ، أو تمويه ، أو تذهيب أونحوذلك ، ولهذا حكم كاشف الغطاء في كشفه بالمنع عن الجميع ، فقال في محكيّه : « الشرط الثالث أن لا يكون هو أو جزؤه ـ ولو جزئيا ـ أو طليه ممّا يعدّ لباساً أو لبسا ـ ولو مجازاً بالنسبة إلى الذهب ـ من المذهب ، إذ لبسه ليس على نحو لبس الثياب ، إذلا يعرف ثوب مصوغ منه ، فلبسه امّابالمزج ، أوالتحلّى ، أو التزين بخاتم ونحوه » .

ونوقش ـ فيماذكره من الوجه ـ بان مجردعدم تعارف نسج الثوب من الذهب لا يصير قرينة ، لصرف الاخبار الناهية عن لبس خصوص الذهب والصلاة فيه إلى ما هو الاعمّ منه لا مكان إرادة مايتحقق معه اللبس عرفا ، كالسوار والخلخال ونحوهما

(١) وفى المصباح المنير : « لحمة الثوب بالفتح ، وما ينسج عرضا ، والضم لغة ، وقال الكسائى : بالفتح لا غير واقتصر عليه ثعلب » .

(٢) وفيه أيضاً : « موهت الشيء : طليته بماء الذهب أو الفضة » .

مما يصاغ من الذهب الخالص، كما أنه بناءً على كون لبس الذهب حقيقة في الخالص منه، لا يكون ما ذكره من الوجه قرينة على إرادة الذهب من المذهّب تجوّزاً.

نعم لو كان لسان الدليل هو النهي عن لبس الثوب من الذهب لتمّ ما ذكره من الوجه، لعدم تعارف ثوب مصوغ منه، وليس كذلك.

ولكن المحكي عن الغنية، والاشارة، والوسيلة من قدماء الاصحاب، وبعض متأخريهم: القول بالكراهة الظاهرة في الجواز في الملحّم بالذهب، والممتزج، والمذّهب بالتمويه، و المطلّي لعدم الصدق، لا سيمّا في التمويه بالذهب الذي يعدّ ـ عرفا ـ من الألوان، كما انّ القائل بالمنع حكم بالتحريم في الجميع للصدق، لا سيمّا في المنسوج من الذهب، بل قيل بان المتعارف من اللبس هو المطرز به والمموّه منه، فلا وجه للمناقشة في التمويه به، وعلى هذا فالحكم يدور مدار صدق لبس الذهب عرفاً.

نعم في بعض انواع المذهّب والمموّه والممتزج اشكال، و كذا في الثوب المخلوط بقليل من الذهب الذي لا يمتاز في الخارج، لا سيمّا اذا كان مثل الازرار ونحوه للشك في الصدق، وان كانت دعوى: انّ عدم تعارف اتخاذ الثوب من المذهّب قرينة علي ان المراد من دليل المنع استعماله في الملبوس ـ وجعله جزءً منه، فيعم الازرار ونحوها ـ غير بعيدة، فالمسألة: وان كانت غير خالية من التأمل بالنسبة الى بعض المصاديق، الا انه لا ينبغي التردد والاشكال في بعض المصاديق الاخر، الذي كان للذهب الموجود فيه ميز وجودي، ولا يكون المزج مانعا عن ذلك، كالثوب الذي كان سداه [1] او لحمته ذهبا، فان مجرد كون الذهب جزءً له لا يوجب عدم صدق اللبس الحاصل بالاشتمال على البدن، وعليه فلو كان احدهما ذهبا يصدق عليه انه ملبوس.

فما عن غير واحد من التردد في الممتزج مطلقاً، أو الاشكال فيه، كما عن

---

(١) وفى المصباح المنير: «السدى: وزان الحصى من الثوب خلاف اللحمة وهو ما يمد طولا فى النسج» وذكر نحوه غيره والملحم بالذهب ما كان سداه أو لحمته ذهبا.

المستند في غير محله ، فانه بعد أن حكم بحرمة لبس الذهب و الصلاة فيه قال :
« وهل يشترط محوضة الذهب في حرمة لبسه ، فلايحرم الا لباس كان سداه ولحمته ذهبا او لا يحرم ولو لم يكن محضاً فيه اشكال ، حيث ان ما لبسه ليس ذهبا ، وما هو ذهب لم يلبس ، بل لبس مايشتمل عليه » فانا وان استشكلنا في بعض انواع الممتزج الا انه لا مجال له في مثل اللباس الذي كان للذهب الموجود فيه ميز خارجي ، كما في السدى واللحمة ونظائرهما ، وعليه فلا مجال للتامل في المانعية والحكم الوضعي اذا كان أحدهما ذهبا ، ولا في الحكم التكليفي لصدق الصلاة فيه ، وانه لابس له .

حكم الصلاة فيما جاز تحليته بالذهب

لا خلاف ـ ظاهرا ـ في جواز تحلية السيوف والخناجر ونحوهما من انواع السلاح بالذهب .

ويدل عليه ما رواه في الكافي ، عن عبدالله بن سنان ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة »[١] .

وما رواه فيه ايضا عن داود بن سرحان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس »[٢] .

كما لا اشكال في جواز لبسها المحلاة بالذهب المستفاد من هاتين الروايتين بالالتزام العرفي ، واما الصلاة فيها فالظاهر عدم الاشكال في الجواز ايضا ، إما لعدم صدق لبس الذهب حقيقة وعرفاً على المحلاة به ، وإما للتلازم العرفي بين جواز لبسها على تقدير الصدق وبين جواز الصلاة فيها ، كما صرح به في الجواهر ، حيث قال : « فمن هذا الأخير ـ اى خبر النميرى المتقدم ـ يستفاد حينئذ عدم البطلان فيما جاز فيه ، و ان سمي لبساً عرفاً ، كالسيوف المحلاة به والخناجر وغيرها من أنواع السلاح» وذلك لما اشار اليه قبل ذلك من : « ظهور النصوص الناهية عن لبس الذهب والصلاة فيه في ان المبطل للصلاة ما يحرم لبسه منه ، ضرورة انسباق وحدة الموضوع في اللبس والصلاة منها » .

فمقتضى ما افاده هو التلازم بين التكليف والوضع جوازاً و منعاً فاذا جاز اللبس

(١ ، ٢) الوسائل الباب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس .

جازت الصلاة فيها ايضاً .

ولكن الاحوط الاجتناب ، اذ المستفاد من ظاهر النصوص اختصاص الجواز بالسيف المحلّى به ، الذي لايصدق عليه اللبس حقيقة ، و إلاّ فعلى تقدير صدق اللبس كان الجزم بجواز الصلاة فيه لمجرد ما ذكره من الفرق بين ما يجوز فعله وعدمه : مشكل

حكم افتراش الذهب والتدثر به

الظاهر : عدم المانع في افتراش الذهب للاصل ، وعدم صدق اللبس المحرّم ، وأمّا التدثّر به فان كان على نحو الالتفاف والاشتمال ، كما هو معناه اللغوىّ ، والمعنيّ به في قوله تعالى : « يا أيّها المدّثر » [1] فالتحريم لا يخلو من قوة ، لصدق اللبس عليه ، وان كان على وجه التغطّي ، كما هو معناه العرفي ، ففيه اشكال من صدق الالتحاف به ، ومن عدم اشتماله للبدن ، فلا يترك الاحتياط فيه .

حكم قاب الساعة والسلسلة الذهبيين

يجوز أن يكون قاب الساعة من الذهب ، لعدم صدق الآنية عليه ، كما يجوز أيضاً إستصحابه في الصلاة ، اذا كان مستوراً و في جيبه ، لكونه ـ حينئذ ـ يعدّ من المحمول الذى لابأس به ، كماسيأتي ، وامّاسلسلة الساعة ، فان كانت من الذهب ووضعه على رقبته يحرم ، ولايجوز الصلاة فيه لصدق اللبس عليه .

نعم اذاكان حاملاً لها ، كما لووضعها في جيبه لامانع من الصلاة فيه ، واما اذا لم يضعها على رقبته ، بل علّق الساعة على السلسلة ، وربطها بموضع من لباسه ، فلااشكال في حرمته ، لانه تزيين بالذهب الذى يأتى مايدلّ عليه ، كما يأتي ـ ايضاً ـ حكم الصلاة فيه ، من حيث الصحة والبطلان .

حكم لبس الذهب اذا كان مستوراً

لافرق في حرمة لبس الذهب بين كونه ظاهراً أو مستوراً ، لاطلاق أدلّة المنع

---

(١) سورة المدثر آية ١

عن لبسه ، واما التزيين به فالظاهر اختصاص حكمه بما اذا كان ظاهراً مرئياً ، لامستوراً كما يأتي .

حكم شد الاسنان بالذهب

لابأس بشدّ الاسنان بالذهب ، كما يدل عليه ـ مضافاً الى الأصل ، وعدم صدق اللبس ـ صحيحة محمد بن مسلم المروية في الكافي ، عن أبي جعفر عليه السلام : «ان اسنانه استرخت فشدها بالذهب» [1] وخبر عبدالله بن سنان المروى ، عن مكارم الاخلاق للطبرسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « سألته عن الرجل ينفصم سنّه أيصلح له أن يشدها بالذهب ، وان سقطت أيصلح ان يجعل مكانها سنّ شاة ؟ قال عليه السلام : نعم ، إن شاء ليشدها بعد أن تكون ذكيّة » [2] ونحوه خبر الحلبى [3] المروى عنه ايضا .

حكم المحمول من الذهب مسكوكاً أو غيره

وكذا لابأس بالمحمول منه ، سواء كان مسكوكا اولا ، لعدم شمول ادلّة المنع له ، لان المحرّم المانع عن الصلاة ـ كما عرفت ـ صدق عنوان اللبس ، وهذا ليس كذلك قطعاً ، وتؤيده السيرة المستمرة من العلماء والمتدينين على حمله في الصلاة ، من غير انكار لاحد منهم ، كما ربّما يؤيد ذلك أمر الحاج بشدّ هميان نفقته على بطنه ، مع غلبة كونها دنانير ، ومع ان الظاهر منه دوامه ولو في حال الصلاة .

والمناقشة فيه : بان هذا الامر ارشاد الى طريق حفظها عن الضياع ، وليس في مقام بيان جميع احكامها ، حتى يستفاد من اطلاقه حكم الصلاة معه :

مدفوعة : بمنع ظهوره في الارشاد ، بل الظاهر منه بيان الحكم من جواز لبس المخيط وغيره ، فهو باطلاقه يشمل حمل الذهب ايضا ، مع ان مقتضى الأصل ـ بعد عدم شمول ادلة المنع لمثله ـ الجواز ايضا .

حكم لبس النساء الذهب وصلاتهن فيه

لاخلاف في جواز لبس النساء الذهب ، كما لا اشكال في جواز صلاتهنّ فيه، بل

(١ ـ ٣) الوسائل الباب ٣١ من أبواب لباس المصلى .

عن التذكرة الاجماع عليهما ، للأصل وشهادة بعض النصوص المتقدّمة ، كخبر جابر الجعفي: «ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه» وكذا يستفاد من خبر النميري المتقدم كما يستفاد ايضاً من النصوص الآتية الدالة على جواز اللبس والتزيّن بما لاينزع عنهن في أغلب الاحوال ، كالسوار والخلخال ونحوهما ، فما عن الصدوق من المنع من صلاتهن فيه ـ لاطلاق النهي ـ ضعيف .

حكم التزيين به للرجال

لايجوز للرجال التزيين بالذهب بغير خلاف فيه ، بل في الجواهر في كتاب الشهادات [1] الاجماع بقسميه عليه ، وتشهد له ـ مضافاً الى ذلك ـ جملة من النصوص :

منها : خبر روح بن عبدالرحمن [2] عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لامير المؤمنين عليه السلام : « لاتتختّم بالذهب فانه زينتك في الآخرة » [3] .

ومنها : خبر أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام ان النبي قال لعليّ عليه السلام : « اني احبّ لك ما احبّ لنفسي وأكره لك ما اكره لنفسي لاتتختّم بخاتم ذهب زينتك في الآخرة » [4] .

ومنها : خبر حنّان بن سدير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : « قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام : « ايّاك أن تتختّم بالذهب فانه حليتك في الجنّة » [5] .

وضعفها ـ كما قيل ـ ينجبر بالاجماع ، بل وفي ما ادّعاه في الجواهر في البناء على التحريم من قيام الاجماع بقسميه عليه، كفاية هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي ، واما الحكم الوضعي ومانعيّة التزيين عن الصلاة ففيه اشكال ، لعدم الدليل على مانعيّة مالم يصدق عليه اللبس الصادق على ما يشتمل على المصلي ، ولو ببعض اجزاء بدنه ، لاختصاص دليل المنع كما عرفت به ، فما يظهر من غير واحد من الحكم بعدم جواز

---

(١) داجع الجواهر في المسألة الثامنة من اشتراط اتصاف الشاهد بالعدالة ، ومع الاسف كانت نسخته الموجودة عندي غير مرقمة .

(٢) كذا في نسخة الوسائل الموجودة عندي ،وفي بعض المصنفات : عبدالرحيم .

(٣ ـ ٥) رواه في الوسائل في الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي .

الصلاة فى مطلق التزين به ـ وان لم يكن لابأس له ـ منظور فيه .

نعم لوعلق زنجير الساعة المصنوع من الذهب على رقبته فهولبس له ، ويترتب عليه حكمه ، وان كان تزيينا ايضا .

والحاصل : ان فى كفاية صدق التزيين فى بطلان الصلاة ، مع عدم صدق اللبس اشكال ، وان كان الاحوط ذلك .

حكم التزيين به للنساء

يجوز للنساء التزيين بالذهب بلاخلاف فيه ، كما تشهدله نصوص مستفيضة .

منها : صحيحة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حلية النساء بالذهب والفضة . فقال عليه السلام : لابأس »(١) .

ومنها : خبره الآخر عن أبى جعفر عليه السلام قال : «لم يزل النساء يلبسن الحلى»(٢) .

ومنها : خبر أبى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يحلى أهله بالذهب قال عليه السلام : « نعم النساء والجوارى وأمّا الغلمان فلا » (٣) الى غير ذلك مما يأتى نقله فى الفرع الآتى .

حكم لبس الصبى المميز الذهب وصلاته فيه

الظاهر : عدم الخلاف فى جواز لبس الذهب على الصبىّ المميز ، كماتشهدله صحيحة داودبن سرحان ، قال : « سألت اباعبدالله عليه السلام عن الذهب والفضة يحلي به الصبيان ، فقال عليه السلام : أنه كان أبى يحلى ولده و نساءه بالذهب والفضة فلابأس به» (٤) .

و صحيح أبى الصباح قال : سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عن الذهب يحلى به الصبيان فقال : كان على ـ ع ـ يحلّى ولده ونساءه بالذهب والفضة»(٥) .

وأماخبر ابى بصير المتقدم ، فبناءً على أن يكون المراد من الغلمان فى قوله عليه السلام

---

(١) رواه فى الوسائل فى الباب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس .

(٢-٤) الوسائل الباب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس .

(٥) الوسائل الباب ٦٣ من أبواب احكام الملابس

« و اما الغلمان فلا » البالغين كما يستفاد من كلمات غير واحد من أهل اللغة[١] فدليل على منع تزيين الرجال به كما تقدم . واما بناءً على ارادة غير البالغين منه فمضافا الى نسبة الضعف اليه لايصلح لمعارضة الصحيحين المذكورين المعتضدين بنفي الخلاف فيتعين ـ حينئذ ـ حمله على مالا ينافيها ان امكن ـ ككون المراد من الغلمان البالغين كما فسرّ به في كلام بعض اللغويين واشرنا اليه ذيلاً ـ أو طرحه .

و أمّا حمله على الكراهة فينفيه تصريح الخبرين بانهم عليهم السلام يحلون الصبيان بالذهب .

و أمّا صلاة الصبي في الذهب فقد يقال بالجواز استناداً الى أن ظاهر موثقة عمار المذكورة في صدر المبحث و غيرها اختصاص مانعيته بالرجل دون الصبي ، و الى حديث « رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم » فما دل على مانعيته عن الصلاة لا يشمل الصبي .

وفيه : ان تخصيص الرجل بالذكر في الموثقة وغيرها انما هو في قبال المرأة التي جازت لها الصلاة فيه ، كما عرفت ، لا في قبال الصبي ، لعدم دلالة لها على اعتبار الرجولية وخصوصية في الرجل ، بل من الممكن دعوى ان ظاهرها اعتبار الذكورية في المنع عن لبسه في الصلاة ، سواء كان المصلي رجلاً أم صبياً ، كما ربما يظهر ذلك

---

(١) و في المصباح المنير : « والغلام : الابن الصغير ، و جمع القلة غلمة بالكسر ، و جمع الكثرة غلمان . ويطلق الغلام على الرجل مجازاً باسم ماكان عليه ، كما يقال للصغير: شيخ مجازاً باسم مايؤل اليه ، ثم قال : قال الازهري وسمعت العرب تقول للمولود حين يولد ذكراً : غلام وسمعتهم يقولون للكهل : غلام و هو فاش في كلامهم» .

وفي القاموس : «والغلام : الطار الشارب ، والكهل ضده أو من حين يولد الى ان يشيب» وفيه ايضاً في تفسير «الطر» : وطلوع النبت والشارب يطر ـ بالضم ـ ويطر ـ بالكسر ـ و غلام طار و طرير كما طر شاربه » .

وفي المنجد : «طر شاربه أي طلع» فاطلاق الغلام على الشاب البالغ الطار الذي طلع ونبت شاربه شائع في كلام العرب .

من خبر موسى بن اكيل المذكور في صدر المبحث ايضاً من : ان الذهب في الدنيا زينة النساء ، فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه . فجعل الرجال في قبال النساء ربما يكون شاهداً على ارادة الذكورية ، وان الذكر لايصلى في الذهب كماان الانثى تصلى فيه .

واما الحديث : فهو بملاحظة وروده في مقام الامتنان يكون رافعا للتكليف ، والالزام الذى يكون الامتنان في رفعه خاصة دون غيره ، فنباءً على ان تكون عبادته تشريعية لاتمرينية ، كما حقق في محله .

فاما أن يكون دليل شرعية عبادته هو العمومات الآمرة بالصلاة في الكتاب والسنة نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » بناءً على شمولها للبالغين و غيرهم كان الصبى مأموراً دائماً بالصلاة الصحيحة الجامعة لشرائط الصحة كالبالغ إلاّ أنه قبل بلوغه مرخص في ترك امتثال الأمر بدليل منفصل ، كحديث رفع القلم ونحوه ، كمايثبت استحبابها بأمر آخر ، مما دل على شرعية عبادته ، بناءً على أن يكون المراد بمثل هذه الخطابات هو الطلب الحتمي المخصوص بالبالغين ، وحينئذ يكون فعل الصبى كفعل البالغ في جميع الجهات ، إلاّ من حيث الالزام ، فيشمله دليل المانعية ، ولايجوز له الصلاة في الذهب .

وأمّا أن يكون دليلها:الأدلة الخاصة به فحيث ان موضوعهاعبادة البالغين لزم اشتراط عبادة الصبى بما يشترط في عبادتهم ، فاذا كانت صلاتهم مشروطة بعدم وقوعها في الذهب كذلك تكون صلاته مشروطة به ، فان مرجع ذلك إلى أنّ الصبّى يصلى صلاة البالغ ، فعلى كلا الفرضين كانت عبادته كعبادة الرجل ، فيعتبر في فعله العبادى مايعتبر في فعل الرجل ، ويمنع عنه ماهومانع عن فعله العبادي فعباداتهما متساويتان في جميع الجهات الدخيلة في العبادة ، من حيث الشرط والمانع ، إلاّ أن الصبي غيرملزم بفعلها كما عرفت .

نعم لقائل أن يقول بأن مقتضى مادل على جواز لبسه الذهب مع عدم الالتفات إلى نزعه حين الصلاة غالباً ، و كذاوجود التلازم العرفى بين الجواز التكليفي والوضعى

مع احتمال مدخلية خصوصية الرجل جواز الصلاة له فيه ، ولكن الاحوط له مع ذلك عدم الصلاة فيه لما قدّمناه . والله العالم .

حكم الصلاة في الذهب

نسياناً أو جهلا والمشكوك كونه ذهبا

إذا صلّى في الذهب جاهلاً أو ناسياً ، فالظاهر الصحة على إشكال في بعض اقسام الجهل ، كما سنشير إليه لاطلاق حديث « لاتعاد الصلاة إلاّ من خمسة » [1] فالقول باختصاص الحديث بالناسي ، كما نسب إلى المشهور دون الجاهل بجميع أقسامه ، كالاشكال في شموله للقيود العدمية مثل المقام ، بدعوى إنصرافه إلى القيود الوجوديّة ـ كما ذكر جملة منها في المستثنى ، كالوقت والقبلة والطهور ـ مخالف لاطلاقه .

ومجرد كون المذكور فيه من القيود الوجودية لا يجدي في ذلك ، ولا يصير قرينة على خروج الموانع عن إطلاقه .

نعم يمكن أن يقال بعدم شموله للجاهل بالحكم إذا كان حين الدخول في الصلاة شاكاً ، ولم يكن له طريقاً شرعياً أو عقلياً يقتضي الاجزاء في نظره ، فان الظاهر منه الاتيان بالصلاة بقصد الامتثال وبراءة الذمة ، لا مطلق الاتيان بها . ولو كان المصلي بانيا على الاعادة فهو ـ حينئذٍ ـ كالعامد خارج عن إطلاق الحديث .

وأمّا الناسي للموضوع ، أو الحكم ، وكذا الجاهل للموضوع فالظاهر شموله لهما ، لكونهما معذورين في الاتيان بالمأمور به التام ، فيجزي بالناقص فلايعاد .

وأمّا الجاهل القاصر فالظاهر دخوله في إطلاق الحديث مطلقاً ، سواء كان جاهلا بالموضوع أو بالحكم ، لمعذوريته بالجهل ، نظير معذوريته في مسألة الجهر والاخفاف فكما أنه معذور فيهما كذلك معذور في المقام .

وأمّا الجاهل المقصّر : فالحديث غير شامل له مطلقاً ، لان مورده ترك الاجزاء غير الركنية عن عذر ، لا ما إذا ترك ما كان التكليف به منجزا ، ولم يكن معذوراً في مخالفته ، ولايقاس المقام بتلك المسألة ، فان ما دل على معذورية الجاهل فيها كاشف

---

(١) الوسائل باب ١ من قواطع الصلاة وغيره من الابواب .

عن حدوث خطاب جديد بعد إرتفاع الخطاب الاول بالعصيان ، وهذا بخلاف المقام الّذي لا كاشف في دليل معذوريته عن حدوث خطاب آخر .

و لتفصيل الكلام في مقدار شمول الحديث و ما يستفاد منه محل آخر لا يسعه المقام ، و خارج عن وضع الكتاب . هذا كله بالنسبة إلى الجاهل والناسي للحكم والموضوع .

و أمّا جواز الصلاة في المشكوك مع الالتفات بكونه مشكوكاً فالاقوى جواز الصلاة فيه لاصالة البراءة من غير فرق بين كون التكليف انحلالياً ، أو يكون متعلقاً بصرف وجود الطبيعة الخارق للعدم ، لان التكليف في الاول ينحل إلى تكاليف متعددة حسب تعدد موضوعه في الخارج ، فيكون الشك في هذه الصورة شكاً في الانطباق الراجع إلى الشك في أصل التكليف بالنسبة إلى المشكوك ، فيرجع إلى البراءة ، وفي الثاني كان مرجع الشك إلى أن الطبيعة هل توجد بوجود المشكوك فيه أم لا ؟ فمقتضى الأصل العدم .

نعم إذا تبين كونه ذهباً مع تحقق الشك في حال الصلاة والاعتماد على اصالة البراءة ،فبناءً على ما هو الحق من عدم إجزاء الامر الظاهري عن الواقع : فالاقوى وجوب الاعادة .

حكم الثوب من الابريسم المفتول بالذهب

لا يجوز لبس الابريسم المفتول من الذهب ، لصدق لبس الذهب عليه ، الّذي قد عرفت حرمته ، ولا الصلاة فيه ، لما تقدم تفصيله .

حكم ما اذا اشتبه ما يجوز لبسه فى الصلاة بما يحرم لبسه

إذا اشتبه ما يجوز لبسه في الصلاة بما يحرم لبسه فيها ، فتارة يكون في المشتبه ما يحرم لبسه ذاتاً في الصلاة وغيرها ، كالذهب والحرير والمغصوب ، واخرى يكون فيه ما يحرم لبسه في الصلاة خاصة ، كجلد غير المأكول والثوب النجس .

أمّا الاول : فلاتجوز الصلاة في واحد منهما ، فان مقتضى العلم الاجمالى بوجوب

الاجتناب عن الذهب ونحوه مما يحرم لبسه ذاتاً ، ومنجزيته للواقع وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة ، ومحتملات الواقع عقلاً ، فيجب على المكلف الاتيان بالصلاة عارياً ، لان هذه الحرمة صارت سبباً لصيرورته مسلوب القدرة عن لبسه ، فيصدق عليه أنه غير واجد للساتر ، مع ان المحرم الذاتي غير صالح ، لان يصير مقدمة للواجب ، فهو حينئذ كواجد الماء في الآنية المغصوبة ، ولا ماء غيره ، فكما أنه مأمور بالتيمم فكذلك المصلي في الفرض مأمور بايقاع الصلاة عارياً ، ولا يجوز له تكرار الصلاة حتى يقطع بوقوعها فيما تجوز الصلاة فيه ، من باب المقدمة ، وعليه فلو صلّى في واحد منهما لم تكن صلاته مجزية ، ولا يكون معذوراً إذا ثبت وقوع الصلاة في الحرام الذاتي واقعاً .

و أمّا إذا انكشف ان ما صلى فيه لم يكن مانعاً فالظاهر صحة الصلاة الواقعة فيه ، لان العلم الاجمالي إنّما أوجب حرمة لبسه عقلا ، وهي غير منافية لحصول التقرب بها ووقوعها صحيحة ، كما ان التجري به لا يمنع عن ذلك أيضاً ، ولا ينافي صحة العبادة . هذا في صورة انحصار الساتر القابل للصلاة فيه ، وأمّا مع عدمه فاللازم اجتناب المشتبه واتيان الصلاة في غيره .

وأمّا الثاني : أعني المشتبه بما يحرم لبسه في الصلاة خاصة ، كالمشتبه بغير المأكول والثوب النجس فنضرب عن بحثه بعد عدم اتصاله بموضوع الكتاب ، و نوكله إلى محله .

حكم انحصار ثوبه بالذهب ونحوه فى صورة الاضطرار

لا خلاف ظاهراً في جواز الصلاة في الذهب ونحوه كالمغصوب والحرير والميتة لو اضطر إلى لبسه لبرد أو مرض أو غيرهما ، مما يوجب الضرر عليه بتركه ، بل عن جماعة الاجماع عليه مع الضرورة . ولعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « رفع عن امتي ما لا يطيقون[1] أو ما اضطروا إليه » وقولهم عليهم السلام « ليس شيء مما حرم الله إلاّ وقد احله لمن اضطر

(١) الوسائل الباب ٣٠ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاة.

إليه »(١) و « كلما غلب الله تعالى عليه فهو اولى بالعذر »(٢) ونحو ذلك مما دل على دفع الضرر من العقل والنقل وتقدمه على غيره من الواجبات .

والمناقشة في ذلك : بان مقتضى إطلاق أدلة المنع بطلان الصلاة ، حتى مع الاضطرار ، والعمومات المزبوره تقتضى إرتفاع الاثم ، لا المانعية ضعيفة لانصراف دليل المانعية إلى اللبس المحرم الذي ارتفعت حرمته بالاضطرار ، مع ما عرفت من تأيّدها بتسالمهم على هذا الحكم ، بل المحكي عن ظاهر كلماتهم أنه من الواضحات، أو انه مما لا شك فيه .

هذا إذا كان مضطراً إلى لبسه مع الانحصار : وأمّا إذا لم يكن مضطراً إليه لزم نزعه وإن لم يكن له ساتر غيره ، فيصلي عاريا بلا خلاف فيه ظاهراً ، كما صرّح به غير واحد ، لان وجوده حينئذٍ كعدمه إذ مقتضى دليل التحريم عدم القدرة على التستر بالذهب ونحوه شرعاً ، فهو كالعجز العقلي مانع عن التستر به فيحقق ما هو موضوع صلاة العاري ، أعني عدم وجدان الساتر ، لان عدم الوجدان ، كما يكون بفقد اصل الساتر ، كذلك يكون بوجدان ما يحرم لبسه في الصلاة .

و أما التأمل في هذا الحكم بدعوى : ان ايقاع الصلاة عاريا مستلزم لفوات واجبات كثيرة الركنية وغيرها ، وترك الواجب حرام فليس في محله ، إذ مضافاً إلى ان اطلاق النهي المستلزم لان يكون وجود هذا الستر كعدمه ، واندراجه فيما دل على كيفية صلاة فاقد الساتر : كان هذا الاستلزام مبنياً على انحصار القول في صلاة العاري ، بما يلزم منه ذلك ، كالقول بأنه يصلّي قائماً مطلقاً ، أو يصلّي جالساً مطلقاً .

و أمّا بناء على القول الآخر في التفصيل بين الأمن من المطلع و عدمه : فلا يلزم منه ذلك ، إلاّ مع عدم الأمن منه . و أمّا مع الأمن فلا يلزم الاّ فوات التستر .

---

(١) الوسائل الباب ١ من ابواب القيام .

(٢) الوسائل الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات .

حكم الاضطرار الى لبس احدى الممنوعات

إذا اضطر إلى لبس إحدى الممنوعات من النجس ، وغير المأكول والميتة والحرير والذهب والمغصوب : فاللازم مراعاة الترتيب بين مايحرم لبسه في خصوص الصلاة وبين مايحرم لبسه ذاتاً في الصلاة وغيرها ، فيقدم ماكان اقل محذوراً ، وتندفع به الضرورة كالنجس وغير المأكول على غيرهما ، وعند دوران الأمر بينهمافظاهر بعض كصريح آخر تقديم النجس على غير المأكول ، وهو لا يخلو من وجه ، بناءً على جواز الصلاة في النجس ، إذا كان الثوب منحصراً به ، و عدم جوازها في غير المأكول مع الانحصار ، وهذا كاشف عن اهونية النجاسة منه ، فيقدّم عليه ، واما بناءً على وجوب الصلاة عارياً مع الانحصار في النجس ، كغيره من الموانع : فلا وجه لتقديمه عليه .

نعم في الجواهر تعليل ذلك بأن النجس مانعه عرضي، بخلاف غير المأكول ، فيقدم عليه . و لعلّه تبع الذكرى في هذا التعليل ، حيث قال الشهيد : « ولو وجد النجس والحرير واضطر إلى أحدهما للبرد أو الحرّ فالاقرب لبس النجس لانه مانع عرضي » .

و نوقش فيه : بعدم كفاية ذلك في التقديم مع إمكان معارضته بصحة الصلاة في غير المأكول مع النسيان وعدم صحتها في النجس إذا صلّى فيه نسياناً ، كما نسب إلى المشهور وجوب الاعادة في الناسي للنجاسة ، فتقديم النجس عليه عند الدوران لا يخلو من تأمّل ، كما ان تقديمها على غيرهما من الموانع مما لا إشكال فيه ، لما عرفت من اختصاص حرمة لبسهما بالصلاة خاصة ، وجواز لبسهما تكليفاًدون ماعداهما وإذا دار الأمر بين الحرير والذهب ، فحيث لا مزية لاحدهما على الآخر فالحكم فيهما التخيير ، لتساويهما في جهة المانعية ، وحرمة لبسهما تكليفاً . وأمّا إذا دار الامر بينهما وبين الميتة فقديقال بتقديمهما عليها ، ولكن اشكل فيه بأن لبسهما حرام تكليفاً ومخالفة هذه الحرمة التكليفيّة بلا مسوّغ غير جائزة ، سيّما بناءً على ما صرّح به غير واحد ، بل نسب إلى ظاهر جماعة من جواز الانتفاع بها فيما لايشترط فيه الطهارة حتى اللبس . وعليه : فيشكل تأخيرها عنهما .

وأمّا المغصوب : فالظاهر عدم الاشكال في أنه يتأخرعن الجميع ، إذ مضافاًإلى حرمته تكليفاًوذاتاً استيلاء علىأموال النّاس وحقوقهم ظلماً وعدواناً ، المعلوم تقدّمه على حقوق الله عزّوجلّ إجمالاً ، فاستقلال العقل بقبحه المؤكّد بحرمته التكليفيّة ، و كثرة التشديد في حرمته يوجب في المقام احتمال اهميّته عما عداه قوياً ، فيؤخر عند الدوران .

وبالجملة : المدار في التقديم على تعدد جهة النهي ، وشدّة المبغوضية و نحو ذلك مما يساعد عليه العقل ، ومع التساوي في هذه الجهة فالحكم التخيير .

ولعلّ إلى ذلك نظر العلاّمة الطباطبائي في الدّرة وقال :

و في اضطرار استبح ما منعا   و أخّر المغصوب حيث وقعا

و انت فى الباقي على الخيار   و قد يرى الترتيب باعتبار

حكم استصحاب الدراهم المصورة فى الصلاة

المشهور على كراهة الصلاة في درهم أوخاتم أوثوب فيها صورة أوتماثيل . وعن المختلف : نسبته الى الاصحاب ، وعن ظاهرا كثرهم عدم الفرق بين كون المثال والصورة حيواناً أوغيره ، كما ان المحكي عن ظاهرهم ايضاً عدم الفرق بين كون المصور ثوبا أو خاتما أو درهما ، ومستندهم في هذا الحكم اخبار مستفيضة نقتصر بذكر ماكان متضمناً للدراهم .

منها : مارواه الصدوق عن عبدالرحمن بن حجاج ، فى الصحيح عن أبى عبدالله عليه السلام «انّه سأله عن الدراهم السود تكون مع الرجل وهو يصلى مربوطة اوغيرمربوطة. قال عليه السلام ما اشتهي ان يصلي ومعه هذه الدراهم التى فيها التماثيل ، ثم قال : ما للناس بدّ من حفظ بضائعهم فان صلى وهى معه فلتكن من خلفه ، ولايجعل شيئاً منهابينه وبين القبلة »[1] .

ومنها : مارواه فى كتاب الخصال ، باسناده عن على ـ ع ـ فى حديث الاربعمائة قال عليه السلام « لايسجد الرجل على صورة ، ولاعلى بساط فيه صورة ، ويجوز أن تكون

---

(١) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلى .

الصورة تحت قدميه ، أو يطرح عليهما ما يواريهما ، ولا يعقد الرجل الدراهم التى فيه صورة فى ثوبه وهو يصلى ، ويجوز ان تكون الدراهم في هميان أوفي ثوب اذاخاف ، ويجعلهما فى ظهره »[1].

ومنها : مارواه فيه ايضاً ، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم ، عن أبى عبدالله ـ ع ـ قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام « يعقد الرجل الدراهم التى فيها صورة في ثوبه وهو يصلى ، ويجوز أن تكون الدراهم في هميان أو ثوب اذاخاف ويجعلها فى ظهره »[2].

ومنها : ماعن ليث المرادى فى الصحيح ، قال : « قلت لابي عبدالله ـ ع ـ الوسائد تكون في البيت ، فيها التماثيل عن يمين أوشمال ؟ فقال عليه السلام : لا بأس ، مالم تكن تجاه القبلة ، فان كان شيء منها بين يديك ، مما يلى القبلة فغطّه وصلّ ، واذا كان معك دراهم سود فيها تماثيل فلاتجعلها من بين يديك ، واجعلها من خلفك »[3].

ومنها : عن حماد بن عثمان في الصحيح ، قال : « سألت أباعبدالله ـ ع ـ عن الدراهم السود فيها التماثيل ، أيصلي الرجل وهى معه ؟ فقال ـ ع ـ لا بأس بذلك اذا كانت مواراة »[4].

ومنها : مارواه الشيخ فى الصحيح عن محمد بن مسلم ، قال : « سألت أباجعفر ـ ع ـ عن الرجل يصلي وفى ثوبه دراهم فيها تماثيل ؟ فقال ـ ع ـ لا بأس بذلك »[5].

ومنها : المروي عن قرب الاسناد ، عن على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر ـ ع ـ فى حديث ، قال : سألته عن المسجد يكون فيه المصلي تحته الفلوس أو الدراهم البيض أوالسود ، هل يصلح القيام عليها وهوفي الصلاة ؟ قال عليه السلام لا بأس »[6].

وهذه هى الاخبار المتضمنة لحكم الدراهم وغيرها التى فيها صورة وتماثيل ، فظاهر جملة ممانقلناه ، ومالم ننقله جواز استصحابهما فى الصلاة ، ونفي البأس عنه فيها مطلقاً ، كصحيحة محمد بن مسلم ، ورواية قرب الاسناد المتقدمين ، وخبر علي بن جعفر المتضمن للسؤال عن الخاتم الذى فيه تماثيل ، قال : « و سألته عن الخاتم يكون فيه تماثيل سبع أوطير أيصلى فيه ؟ قال ـ ع ـ لا بأس »[7]. وصحيحة البزنطي المشتملة

(١-٧) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلى .

على الوردة والهلال فى خاتم أبى الحسن عليه السلام [١]

وظاهر جملة منها نفي البأس عن استصحاب مافيه التماثيل ، مشروطاً بالمواراة ، وعدم تجاه القبلة والنهي عنه اذاكانت تجاه القبلة ، اولم تكن مواراة .

ولكن بقرينة نفي البأس عن الاستصحاب مطلقافي الطائفة الاولى : يحمل النهي عن جعل الدراهم وغيرها ـ تجاه القبلة ـ على الكراهة .

نعم في أخبار الباب : ماظاهره المنع عن الاستصحاب في الصلاة ، كموثقة عمار انه سأل اباعبدالله ـع ـ في حديث عن الصلاة في ثوب في علمه مثال طير أو غير ذلك ، أيصلى فيه ؟ قال ـع ـ لا ، وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك قال ـع ـ : لاتجوز الصلاة فيه » [٢] .

وخبر علي بن جعفر ، المروي عن محاسن البرقي عن أخيه موسى ـع ـ في حديث ، قال : « وسألته عن الثوب يكون فيه التماثيل ، أو في علمه أيصلي فيه ؟ قال عليه السلام لايصلي فيه » [٣] .

الاان النهي فيها يحمل على الكراهة ايضاً ، بقرينة اخبار نفي البأس ـ والتعبير بلفظ « ماشتهي » او اكره ذلك ، او لا احبه ، وغير ذلك مماله ظهور فيها ـ وبعدم القول بالفصل بين متعلقات هذه التعابير ، وبين الثوب الذى تعلق به النهي ، كما يؤيده فهم المشهور وافتاؤهم بالكراهة مطلقا ، بل في الحدائق نسبة القول بها الى اتفاق جمهور الاصحاب ، وعن غير واحد التصريح بعدم نقل الخلاف فيها .

هذا مضافا الى موهنية موثقة عمار الآتية الذكر ، التي هي اظهر دلالة في الحرمة من غيرها ، باشتمالها علي المنع [٤] عن الحديد الذى كان محمولاً علي الكراهة ،

---

(١) الوسائل الباب ٤٦ من أبواب لباس المصلى .

(٢،٣) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلى .

(٤) روى في الوسائل في الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلى عن عمار بن موسى صدر مانقلناه المتضمن للمنع عن الحديد .

بقرينة جملة من الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيه .

وبالجملة القرائن والشواهد بصورة واضحة تدل على ان النهي في أخبار الباب مستعمل في الكراهة . فما عن ظاهر النهاية والمبسوط والصدوق والمهذب الحكم بعدم الجواز استناداً إلى موثقة عمار الناهية عنه : ضعيف إن كان مرادهم من « لا يجوز » التحريم ، واما إذا كان مرادهم منه الكراهة والمرجوحية ، كما احتمله بعض لقصور قوله : « لا يجوز » في التحريم كما عن المنتهى ، لكثرة استعماله في شدة الكراهة ، كما احتملها في الجواهر و جعلها منشأ للقصور ، قائلاً : بان هذا الاحتمال جار في عباراتهم ، أي عبارات القائلين بعدم الجواز ، فنعم الوفاق ويرتفع الخلاف .

ثمّ ان في هذه المسألة فروع اخرى لا يهمنا التكلم عنها ، بعد خروجها عن موضوع الكتاب .

حكم قطع الدراهم والدنانير

عقد شيخنا الحر العاملي في الوسائل في أبواب أحكام الملابس باباً صرّح فيه بكراهة اشياء ، من جملتها قطع الدراهم والدنانير ، واستدلّ عليها بروايات ، من جملتها : ما رواه عن الصدوق ، باسناده عن أبي هشام البصري ، عن الرضا ـ ع ـ قال : « من الفساد قطع الدراهم والدنانير وطرح النوى » [1] و في هذه الرواية فوائد اخلاقيّة واجتماعيّة تظهر بادني تأمّل فيها .

حكم من دخل الاسلام طائعاً وقرأ القرآن ظاهراً

وعقد شيخنا العاملي أيضاً في الوسائل في أبواب قراءة القرآن ، ولو في غير الصلاة باباً نصّ على من دخل الاسلام طائعاً ، وقرأ القرآن ظاهراً ، فله كلّ سنة في بيت المال مائتا دينار ، استناداً إلى رواية أبي الأشهب النخعي ، قال : قال عليّ بن أبي طالب عليه السلام : « من دخل الاسلام طائعاً وقرأ القرآن ظاهراً ، فله في كل سنة مائتا دينار في بيت مال المسلمين ، وان منع منه في الدنيا أخذها يوم القيامة وافية أحوج مايكون إليها » [2] .

---

(١) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب أحكام الملابس .

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب قراءة القرآن .

كفاية المسمى في السجود

المشهور ـ كما عن جماعة ـ كفاية السجود بحصول مسمّاه عرفاً ، ولو بوضع شيء من الجبهة على الارض ، وعدم اعتبار الاستيعاب فيه ، بل في الحدائق دعوى الاتفاق على عدم وجوب وضع الجبهة كلاً على الارض ، وتشهد له جملة من النصوص :

منها : ما رواه الكليني في الكافي في الصحيح ، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « الجبهة كلّها من قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود ، فأيّما سقط من ذلك إلى الارض أجزأك مقدار الدرهم ، أو مقدار طرف الأنملة » [1] .

ومنها : مارواه الشيخ في التهذيب في الصحيح ، عن زرارة ، عن أبي جعفر ـ ع ـ قال : « سألته عن حدّ السجود ؟ قال : ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعت منه أجزأك »[2] .

ومنها : ما رواه الصدوق في الصحيح ، عن زرارة ، عن أحدهما قال : « قلت الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة ، فقال : إذا مسّ جبهته الارض فيما بين حاجبه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه » [3] .

ومنها : خبر عمّار الساباطي عن الصادق ـ ع ـ قال : « ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد ، فما أصاب الأرض منه أجزأك » [1] .

ومنها : خبره الآخر مثله ، إلّا أنه قال « فما أصاب الارض منه فقد أجزأك »[2] .

والصحيحة الاولى صريحة في كفاية الاقل من الدرهم ، كما يقتضيها التعبير بطرف الأنملة الّذي هو دونه قطعاً . ولا ينافيها خبر عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى ـ ع ـ قال : « سألته عن المرأة تطول قصّتها ، فاذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض ، وبعض يغطّيه الشعر ، هل يجوز ذلك ؟ قال عليه السلام : لا ، حتى تضع جبهتها على الأرض » [3] لامكان حمله على الفضل جمعاً بينه وبين هذه النصوص كما يشهد له

(١ـ٥) الوسائل الباب ٩ من أبواب السجود .

(٦) الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه ـ في الاماكن ـ .

قول أبي جعفر ـ ع ـ في خبر بريد بن معاوية : « الجبهة إلى الأنف أيّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك والسجود عليه كلّه أفضل » [١] .

ويحتمل أن يكون المراد المرأة الّتي هذه صفتها ربماتحول قصّتها عن وصول جبهتها على الأرض ، فلايتحقق مسمّى السجود بالبعض الّذي وقع عليها ، حتى ترفع الحاجب ، بحيث يحصل لها الوثوق بوضعها عليها ولو مسمّاه .

هذا مضافاً إلى نصوصيّة اخبار الإجزاء في كفاية المسمى ، وهذه الرواية ظاهرة في عدمها ، فيرفع اليد عن الظاهر بالنص ، فيحمل على استحباب الاستيعاب .

فما عن السرائر من أنه يجزي مقدار الدرهم لمن بجبهته علّة ، المشعر بلزوم الاستيعاب لفاقدها : ضعيف ، ومثله في الضعف ماعن الفقيه من عدم الاكتفاء بالأقل من الدرهم ، وكذا في الذكرى ، حيث قال : « الأقرب أن لا ينقص في الجبهة عن درهم ، لتصريح الخبر ، وكثير من الأصحاب فيحمل المطلق من الأخبار ، وكلام الاصحاب على المقيد » .

ونحوه ما عن الدروس ، وفي الجواهر بعد نقل هذه العبارة عن الشهيد قال : « واشار بالخبر إلى صحيح زرارة السابق » وهي الصحيحة الاولى الّتي نقلناها .

ولكن يرد عليه مضافاً إلى ان كثيراً من الاصحاب قالوا : بالمسمى ، ولم ينقل القول بمقدار الدرهم إلاّ عمن عرفت ، لا صراحة فيهذه الصحيحة في ذلك ، بل هي على خلافه أدل ، فان قوله عليه السلام : « ايما سقط من ذلك إلى الارض أجزأك » ظاهر في إرادة كفاية مسمّاه ، كما ان ذكر مقدار الدرهم وطرف الأنملة فيها أيضاً كان للتنصيص على التعميم المذكور فيه أوّلاً ، لا التخصيص بمقدار الدرهم كمايفصح عنذلك الجمع بين المقدارين ، إذ لو كان الغرض بيان اعتباره خاصّة لكان الاكتفاء بطرف الأنملة الّذي هو دون الدرهم ، كما صرّح به جماعة ، وقطع به بعضهم ، كما عن المستند منافياً له ، ويلزم اشتمال الخبر على حكمين متنافيين ، فتخصيصهما فيه بالذكر كان بملاحظة ان هذا المقدار هواقل ما يتفق حصوله عادة ، عند وضع الجبهة على الارض

---

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب السجود .

فلا ينهض دليلاً للقول المزبور ، ولا ينافي الاخبار .

نعم ربما ينافيها ما عن الفقه الرضوي أنه ـ ع ـ قال : « و يجزئك في موضع الجبهة من قصاص الشعر إلى الحاجبين مقدار درهم » .

والخبر المروي عن دعائم الاسلام ، عن جعفر بن محمد ـ ع ـ أنه قال : « اقل ما يجزي أن يصيب الارض من جبهتك قدر درهم » [1] .

لكنهما مضافاً إلى القصور في سندهما ، وعدم نهوضهما للمكافئة لهذه الأخبار المعمول بها بين الأصحاب : محمولان على الاستحباب ، بقرينة الصحيحة المتقدمة المصرحة بكفاية الاقل منه ، المؤيدة بما ورد في جواز السجود على السواك والعود ، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر ـ ع ـ قال : « سألته عن المريض كيف يسجد فقال ـ ع ـ على خمرة [2] أو على مروحة ، أو على سواك ، يرفعه إليه ، وهو افضل من الايماء ، انما كره من كره السجود على المروحة من أجل الاوثان التي كانت تعبد من دون الله وانا لن نعبد غير الله قط فاسجدوا على المروحة ، وعلى السواك ، وعلى العود » [3] حيث جوز ـ ع ـ السجدة على السواك مع صغره جداً .

وبالجملة : ما ذهب إليه المشهور من كفاية المسمى في السجود قوي لاخفاء فيه ظاهراً ، و إن كان الاحوط عدم كونه اقل من درهم ولو كان المقدار المذكور متفرقا مثل السبحة غير المطبوخة و نحوها : فالظاهر جواز الاجتزاء به ان لم تكن أجزاء التراب متباعدة على وجه لا يصدق معه السجود على المقدار المذكور ، لاطلاق ما دل على جواز الاكتفاء به ـ مجتمعاً كان أو متفرقاً ـ كما يشهد له ما تضمن السجود على الحصى الذي تكون اجزاؤه متفرقه .

فدعوى : انصراف إطلاق أدلة السجود إلى صورة الاجتماع حتى مع عدم

---

(١) المستدرك الباب ٨ من أبواب السجود .

(٢) وفى المجمع : « وقد تكرر فى الحديث ذكر الخمرة والسجود عليها ، وهى بالضم سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل» .

(٣) الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه .

تباعد أجزاء التراب : ممنوعة .

حكم وجود الحائل

ولو كان على ما يصح السجود عليه ، أو على الجبهة مانع أو حائل كالوسخ ، أو كور العمامة ونحوهما ، ممايمنع عن مباشرة الجبهة عليه ، فان كان مستوعباً لهما بحيث لم يبق مقدار الدرهم ، أو ما يصدق عليه مسمى السجود : وجب رفعه مهما امكن ، وإلاّ فلا يجتزيء به بلا خلاف فيه ظاهراً ، بل عن جماعة الاجماع عليه .

ويدلّ عليه : مصحح عبد الرحمن البصري ، المروي في الكافي ، قال : « سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عن الرجل يسجد وعليه العمامة لايصيب وجهه الارض ، قال عليه السلام : « لا يجزيه ذلك حتى تصل جبهته إلى الأرض » [1] .

ومصحح زرارة المتقدم الذي رواه الصدوق ، عن أحدهما ـ ع ـ قلت له : « الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة ، فقال عليه السلام : « إذا مسّ شيء من جبهته الارض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه » [2] .

و خبر عليّ بن جعفر المتقدم عن أخيه موسى ـ ع ـ و نحوها غيرها مما يدلّ على هذالحكم .

حكم الصدقة يوم الجمعة

عقدشيخنا الحرّ في الوسائل في أبواب صلاة الجمعة وآدابها باباً في استحباب الصدقة يوم الجمعة بدينار أو بما يتيسر ، لرواية عبدالله بن بكير ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال عليه السلام : « كان أبي أقل أهل بيته مالاواعظمهم مؤونة ، قال : وكان يتصدق كل يوم الجمعة بديناروكان يقول الصدقة يوم الجمعة تضاعف لفضل يوم الجمعة على سائر الايّام » [3] .

وخبر محمّد بن مسلم المرويّ عن محاسن البرقي عن أبي جعفر ـ ع ـ قال : « انّ الصدقة يوم الجمعة تضاعف وكان أبو جعفر يتصدق بدينار » [4] .

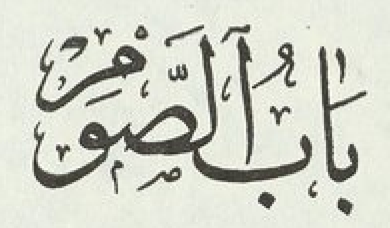
---

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب ما يسجد عليه .

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب السجود .

(٤،٣) الوسائل الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجمعة .

إلى هنا ينتهي فروع باب الصلاة المتعلقة بالنقدين من المسكوك وغيره ، ويتلوه باب الصوم و لم أجد فيه بعد الفحص إلّا حكما واحداً ، ثمّ يتلوه باب الزكاة ، إن شاء الله تعالى .


بَابُ الصَّوْمِ

حكم من عجز عن صوم ثلاثة أيّام .

لفت نظر .

حكم من عجز عن صوم ثلاثة ايام

لم نقف في باب الصوم على ما يتعلق بالدرهم والدينار من احكام، إلا استحباب التصدّق بدرهم، عن كل يوم لمن عجز عن صوم ثلاثة أيام من كل شهر.

وذكر فقهاؤنا رضوان الله تعالى عليهم اجمعين: أنّ لصيام ثلاثة ايّام في كل شهر التي هي آكد الصيام المندوبة ويعدلن صوم الدهر ويذهبن بوحر [1] الصدر - كيفيات أفضلها ما عن المشهور، و هو ان يصوم أوّل خميس من الشهر و آخر خميس منه، وأوّل اربعاء في العشر الثاني. و ذكروا أيضاً بانّ من أخّرها يستحب له القضاء، وان عجز عن صومها لكبر ونحوه استحب له ان يتصدق عن كل يوم بدرهم، أو مدّ من طعام، كل ذلك للأخبار المستفيضة، ونحن نقتصر - هنا - بذكر ما ورد في خصوص الدرهم الّذي له صلة بما نحن بصدده، و إليك جملة منها:

فمنها: خبر اسمعيل بن بزيغ عن عقبة [2] قال: « قلت لأبي عبدالله - ع - جعلت فداك اني قد كبرت وضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الايام في كل شهر؟ فقال يا عقبة تصدّق بدرهم عن كل يوم، قال: قلت درهم واحد؟ قال لعلها كثرت عندك وأنت تستقل الدرهم. قال قلت إنّ نعم الله عليّ لسابغة. فقال - ع - يا عقبة لإطعام مسلم خير من صيام شهر » [3].

ومنها: خبر عمر بن يزيد قال: قلت: لأبي عبدالله - ع - انّ الصوم يشتدّ عليّ؟ فقال - ع - لي لَدرهم تصدّق به أفضل من صيام يوم. ثمّ قال و ما اُحب أن تدعه » [4].

---

(١) كما في رواية حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله - ع - وغيرها، ورواها في الوسائل في الباب ٧ من أبواب الصوم المندوب. وفسر حماد «الوحر» في هذه الرواية بالوسوسة.

(٢) في بعض النسخ: عن عقبة، وفي نسخة الوسائل الموجودة عندي عن صالح بن عقبة، وفي الهامش عن عقبة.

(٤،٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب الصوم المندوب.

ومنها : ما رواه في الخصال عن أبي‌عبدالله ـ ع ـ في حديث قال : « فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقة درهم أفضل له من صيام يوم » (١) .

ومنها : خبر إبراهم بن المثنى ، قال : « قلت لأبي عبدالله ـ ع ـ اني قد اشتد عليّ صوم ثلاثة أيام في كل شهر ، فما يجزي ان أتصدق مكان كل يوم بدرهم ؟ فقال ـ ع ـ صدقة درهم أفضل من صيام يوم » (٢) .

ومنها : خبر على بن أبي حمزة ، عن أبيه قال : « سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عما جرت به السنة في الصوم من رسول الله ـ ص ـ قال عليه‌السلام : « ثلاثة أيام في كل شهر خميس في العشر الاول ، واربعاء في العشر الاوسط ، وخميس في العشر الأخير يعدل صيامهنّ صيام الدهر لقول الله عزّ وجل : من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقة درهم أفضل من صيام يوم » (٣) .

وإلى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على تأكد استحباب الصدقة بدرهم أو مدّ من طعام عن كل يوم من ثلاثة أيام لمن عجز عنها .

بل في الجواهر ـ بعد نقل بعض اخبار هذا الباب ـ وجود ما في الدروس ؟ من التخيير بين الفداء بدرهم و بين القضاء قال : « ومن ذلك يظهر لك شدّة الندب في صيام هذه الثلاثة ، وانها دون الوجوب بيسير و الله أعلم » .

لفت نظر

نلفت نظر القراء الاعزاء ثاني مرّة إلى ما قد سبق منا في مقدمة الكتاب من عدم اقتصارنا في هذا القسم المعدّ للبحوث الفقهية على بيان الاحكام الخاصة للنقدين من المسكوك وغيره ، بل قد يتجاوز البحث عنها إلى كل حكم أو شرط عام له تعلق بعدة موضوعات مختلفة من النقدين وغيرهما .

فمن جملة ذلك : الشرائط العامة المعتبرة في الاجناس التسعة الزكوية التي يعد النقدان منها ، فرأينا من اللازم التعرض لذكرها بما ان لها صلة قوية بالموضوع .

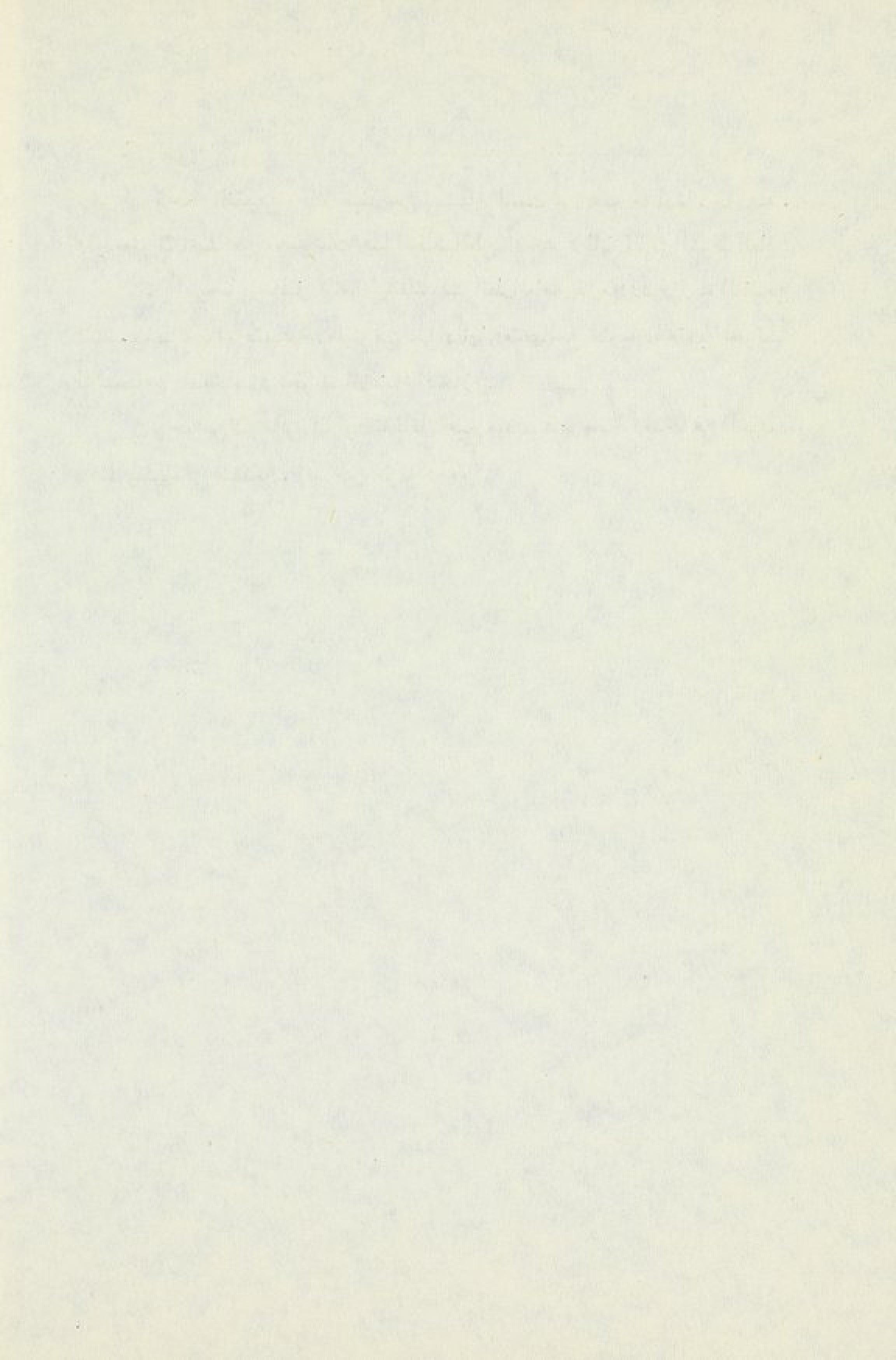
فلا يتوهم متوهم بان البحث عن هذه الشرائط خارج عن موضوع الكتاب ولا

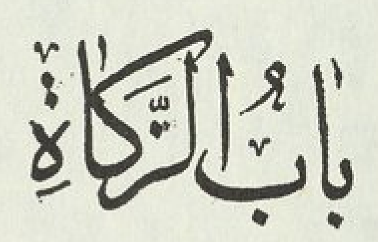
(١ـ٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب الصوم المندوب .

دخل لها باحكام النقدين ، فانا بنينا على استيفاء البحث عن جميع ما لهما دخل فيه ، ولو بعنوان أنهما من موضوعات هذا الحكم الكلي، أو مشروطان بذاك الشرط العام .

ثمّ أنه يحسن بناقبل التعرض لتلك الشرائط العامة نقل ماورد في زكاة النقدين المتضمن لمصالحها الاجتماعية ومايترتب على ادائها ومنعها من المثوبة والعقوبة تحريضاً للاسخياء و الصلحاء ، و تخويفاً للاغنياء البخلاء .

ونرجو من الله تعالى أن يوفقنا لنقل جميع ماورد فيها مدحاً وقدحاً في الخاتمة كما وعدناه في المقدمة ، أنه خير موفق ومعين .




بَابُ الزَّكَاةِ

الشرائط العامة ومايتفرع عليها الدرهم
والدينار و زكاتهما وما يتعلق بهما . فروع
و مسائل فيها ما يختص بالنقدين و ما يعمهما.
مقدار الصاع في زكاة الفطرة . الدرهم الاسلامي
ومقداره . مقدار الدرهم في عصر النبي «ص» .

عقد شيخنا الحر العاملى باب الزكاة في الوسائل : « ابواب ما تجب فيه الزكاة » بابا في تحريم منع الزكاة وذكر فيه روايات نخص بالذكر بعضها الذى يناسب المقام فمن جملتها :

ما رواه الشيخ في اماليه باسناده عن أبى عبدالله ـ ع ـ عن أبيه ابى جعفر عليه السلام سئل عن الدنانير والدراهم وما عمل الناس فيها ؟ فقال ابو جعفر عليه السلام : « هى خواتيم الله في أرضه ، جعلها الله مصلحة لخلقه وبها تستقيم شؤونهم ومطالبهم ، فمن أكثر له منها فقام بحق الله فيها وادّى زكاتها فذاك الذى طابت و خلصت له ، ومن اكثر له منها فبخل بها ولم يؤدّ حقّ الله فيها ، واتخذ منها الآنية فذاك الذى حقّ عليه و عيدالله عزوجل في كتابه ، يقول الله تعالى : يوم يحمى عليها في نارجهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون »[1] .

و ما روي في الكافي والفقيه ، عن حريز ، عن أبى عبدالله ـ ع ـ انه قال: « مامن ذهب أو فضة يمنع زكاة ماله إلاّ حبسه الله يوم القيمة بقاع قرقر[2] وسلط عليه شجاعاً أقرع[3] يريده وهو يحيد عنه[4] فاذا رأى انه لايتخلّص منه أمكنه من يده فقضمها[5]

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه .

(٢) و فى المجمع : « القر القر : القاع الاملس و منه حديث مانع الزكاة حبسه الله يوم القيمه بقاع قرقر ، و يروى بقاع قفر أ ويروى بقاع قرق و هو مثل القرقر فى المعنى ، قاله فى معانى الاخبار » .

(٣) وفيه ايضاً : « فى الحديث : سلط الله عليه شجاعا اقرع ، الشجاع بالكسر والضم الحية العظيمة تواثب الفارس والراجل ، و يقوم على ذنبه ، و ربما قلعت رأس الفارس تكون فى الصحارى ، والشجاع الاقرع حية قدتمعط فروة رأسها لكثرة سمها » تمعط فروة أى تساقط و تكون أقرع .

(٤) يحيد عنه أى يهرب وينهزم عنه .

(٥) القضم بالمعجمة : الاكل باطراف الاسنان .

كما يقضم الفحل ، ثم يصير طوقا في عنقه ، و ذلك قول الله عزوجل : « سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة » [١] الحديث [٢] الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب .

اعتبار البلوغ فى زكاة النقدين

و من تلك الشرائط العامة المعتبرة في وجوب الزكاة البلوغ ، واعتباره في زكاة النقدين مما لاخلاف فيه ، بل في الجواهر هومعتبر فيها اجماعا بقسميه ، بل المحكى منه مستفيض أو متواتر كالنصوص ، و ان كان الموضوع في كثير منها اليتيم ،الاّ ان الاجماع بقسمية ـ ايضاً ـ على عدم الفرق بينه وبين غيره ، ويدل عليه ـ مضافا الى ذلك ـ نصوص مستفيضة .

منها : صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام : « قال : ليس في مال اليتيم زكاة» [٣]

و منها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما ـ ع ـ قال : سالته عن مال اليتيم ؟ فقال عليه السلام : « ليس فيه زكاة » [٤] .

و منها : صحيحته الاخرى ، قال : قلت لابى عبدالله ـ ع ـ هل على مال اليتيم زكاة ؟ قال «: لا ، إلاّ ان يتجر به أو يعمل به » [٥] .

و منها : صحيح زرارة ، و محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر ، و أبى عبدالله انهما قالا: «ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت [٦] شيء ، واما الغلاّت فعليها الصدقة واجبة » [٧] .

---

(١) آل عمران الاية ١٨٠ .

(٢) الوسائل الباب ٣ من ابواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه .

(٣،٤) الوسائل الباب ١ من ابواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب عليه .

(٥) الوسائل الباب ٢ من ابواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب عليه .

(٦) والمال الصامت : الذهب والفضة .

(٧) الوسائل الباب ١ من ابواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب عليه .

هذا ما رواه في الوسائل عن الكافي ، و رواه الشيخ في التهذيب[١] بسند آخر ، عن زرارة و محمّد بن مسلم عنهما ـ ع ـ الا ان فيه بدل قولهما : « ليس في الدين : ليس في العين » .

وادعى بعض الاجلّة ان عموم الحكم للمواشي يستفاد من هذا النقل ، بدعوى: ان عطف الصامت على العين ظاهر في المغايرة بينهما ، فالمراد بالعين خصوص النقدين ، والمراد بالصامت المواشي ، لكنه بمعزل عن التحقيق ، فان العين عبارة عن الدينار أو الذهب عامة ، كما تكلمنا عليه في غير مورد من القسم الاول[٢] .

و اما المال الصامت فهو عبارة عن الذهب و الفضة كما صرح به جمع من اهل اللغة . ويأتي في زكاة النقدين دلالة بعض الروايات عليه :

و منها : موثقة أبي بصير ، قال : « سمعت ابا عبدالله ـ ع ـ يقول ليس على مال اليتيم زكاة ، وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ، ولا عليه فيما بقى حتى يدرك ، فاذا ادرك فانما عليه زكاة واحدة ، ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس »[٣] .

ومنها : صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال: «قلت له في مال اليتيم عليه زكاة ؟ فقال ـ ع ـ اذا كان موضوعا فليس عليه زكاة ، فاذا عملت به فانت له ضامن والربح لليتيم »[٤] .

و منها : صحيحة يونس بن يعقوب ، قال: « أرسلت الى ابى عبدالله ـ ع ـ ان لي اخوة صغارا فمتى تجب على اموالهم الزكاة ؟ قال عليه‌السلام : « اذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة ، قال:قلت فمالم تجب عليهم الصلاة؟ قال ـ ع ـ: اذا اتجر به فزكّه»[٥] .

و منها : خبر محمّد بن فضيل ، قال : « سألت ابا الحسن الرضا ـ ع ـ عن صبية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم ، هل تجب على ما لهم زكاة ؟ قال ـ ع ـ لا يجب في مالهم زكاة حتى يعمل به ، فاذا عمل به وجبت الزكاة ، فاما اذا كان موقوفاً فلازكاة

---

(١) التهذيب ج ٤ ص ٢٩ الحديث ٧٢ ط النجف ١٣٧٩هـ .

(٢) سيما ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٣ـ٥) الوسائل الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب عليه .

عليه »[1] الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة المستفيضة و هي بعد انضمام مطلقاتها الى مادلّ على ان اليتيم اذا بلغ وجبت عليه الزكاة ، كخبرى أبي بصير ، ويونس بن يعقوب المتقدمين ، ونحو هما يتمّ المطلوب ، فلايحتاج الى الاستدلال بحديث الرفع ، كما في المدارك والحدائق ، حتى يقال بان مفاده عدم وجوب اعطاء الزكاة على الصبى تكليفاً لانفي ثبوتها في ماله وضعا ، فلايصح التمسك به للمقام .

استحباب الزكاة

في مال الطفل اذا اتجر به الولي

اذا اتجر الوليّ للطفل بماله يستحب له اخراج زكاته على المشهور بين الاصحاب و في الجواهر : « بلاخلاف محقق اجده فيه ، بل في المعتبر ، ومحكي المنتهى ، ونهاية الاحكام ، و ظاهر الغنية : الاجماع عليه » .

واستدل له ـ مضافا الى جملة من الاخبار المتقدمة : كصحيحة محمد بن مسلم : « الاّ ان يتجر أو يعمل به » وصحيحة : يونس بن يعقوب : « اذا اتجر به فزكه » وخبر : محمد بن فضيل : « فاذا عمل به وجبت الزكاة » ـ بخبر : سعيد السمّان قال : سمعت ابا عبدالله ـ ع ـ يقول : « ليس في مال اليتيم زكاة ، إلّا ان يتجر به ، فان اتجر به فالربح لليتيم و ان وضع فعلى الذى يتجر به »[2] . و خبر : احمد بن عمر بن أبي شعبة « عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام انه سئل عن مال اليتيم؟ فقال عليه السلام : « لازكاة عليه الا ان يعمل به »[3] .

و هذه الاخبار وان كان اكثرها ظاهراً في الوجوب الا انه لابد من حملها على الاستحباب ، للاجماع المحكي عن جماعة عليه كما عرفت اذلم ينقل بالوجوب الاعن ظاهر المفيد في المقنعة ، وقد حمله الشيخ الذى كان اعرف بمراده من غيره على الاستحباب كما ستسمعه منه ، و مع عدم ظهور بعضها في الوجوب ، و دلالته على ثبوت الزكاة

(١، ٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب عليه .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب عليه .

في ماله الذى يتجر به ، المجامع مع الندب ايضا ، ولمعارضتها ـ كما قيل ـ بالاخبار الكثيرة الواردة في مطلق مال التجارة الصريحة في نفى الوجوب .

ولكن يرد عليه: بان نصوص المقام موردها اخص مماورد في عدم وجوب الزكاة فيه ، فمقتضى الجمع العرفى تقديمها عليه ، لارفع اليد عمالها من الظهور في الوجوب .

ودعوى : ان نصوص المقام تكون نظير الاخبار الواردة في مطلق مال التجارة ، وخصوص تجارة البالغين مما كان ظاهره الوجوب ، فكما انه محمول على الاستحباب جمعا بقرينة الاخبار النافية لوجوب الزكاة فيه كذلك المقام ، فيتوجه عليها بعدم كفاية ذلك في حمل هذه النصوص على الاستحباب ، لعدم صلاحيته لان يكون قرينة عليه فتأمل .

فاذاً العمدة هى الاتفاق المحكي عليه ، فيرفع اليد عن ظاهرها به ، لما اشرنا اليه آنفا من انه لم ينقل القول بالوجوب الا عن المفيد في المقنعة .

و قد حمله الشيخ ـ في التهذيب ـ على ارادة الندب منه دون الفرض ، حيث قال في محكي كلامه : « انه انما يريد به الندب والاستحباب دون الفرض والايجاب ، لان المال لو كان لبالغ واتجر به لما وجبت فيه الزكاة عنده فالطفل اولى » .

ويشهد لهذا الحمل ما عن المفيد نفسه من تصريحه في باب زكاة امتعة التجارة : « بانها سنة مؤكدة فيها المأثورة عن الصادقين عليهما السلام » وحينئذٍ صحّ لنا القول بعدم ثبوت الخلاف في المسألة فما أبعد القول بالوجوب من القول بعدم مشروعيتها في مال الطفل اصلا ، كما نسب الى الحلّي ، و يأتي ضعفه قريباً .

و اما حمل هذه النصوص على التقية ـ فمضافا الى ان مرجعه في الحقيقة الى طرح مافيه الصحيح والموثق ، وانه مما لايصار اليه ، بعد امكان الجمع بوجه آخر ـ لامجال له في خصوص المقام ، لتضمن بعض هذه الاخبار نفى الزكاة عن مال اليتيم الا ان يتجر به ، وهو مخالف لمذهبهم ، فان المحكي عن العامة ـ كما عن العلامة في التذكرة ـ قولهم بوجوب الزكاة في مال اليتيم مطلقا ، واسقاط شرط البلوغ رأساً ، لاقولهم بالوجوب فيما اتجر له الولى خاصة ، و معه كيف يمكن حملها على التقية .

نعم ربما يؤمي الي هذا الحمل خبر مروان بن مسلم ، عن ابى الحسن ـ ع ـ عن ابيه عليه السلام ، قال: « كان أبي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكاة»[1] .

لكن المستفاد منه كما هو الظاهر نفي لزوم الزكاة في اموالهم ، كما اعتقده الناس من وجوب الزكاة فيها ، لانفي الرجحان حتى ينافي الاستحباب .

واما دعوى: عدم مشروعية الزكاة في مال الطفل اصلاً ، لاوجوبا ، ولااستحبابا كما نسب الى الحلي وتصريحه بذلك فيمكاسب السرائر ، مدعياً بان الرواية الواردة في الاستحباب ضعيفة شاذة ، اوردها الشيخ في كتبه ايراداً لااعتقادا : فهى ضعيفة لاوجه لها ، سيما في قبال النصوص المشتملة على الصحيح .

وتبعه السيد في المدارك ، فانه بعد نقل كلام الحلي المذكور ، قال : « والقول بالسقوط جيّد على اصله ، بل لايبعد المصير اليه ، لان ما استدل به على الاستحباب غير نقيّ الاسناد ، بل ولا واضح الدلالة ايضا ، و مع ذلك فالوجوب منفي بماسنبيّنه ـ ان شاءالله تعالى ـ من عدم وجوب الزكاة في هذا النوع مطلقا ، واذا انتفى الوجوب كان الاولى عدم التصرف في مال الطفل ، الاّ على هذا الوجه» .

و اعترض عليه في الجواهر بقوله : « لكن الانصاف انه افراط ، اذ التصرف في مال الغير ـ و ان كان حراما وخصوصا مال اليتامي ـ لكن لامناص عن القول بالندب هنا بعد الاجماع المحكي عليه في المعتبر ، و محكي المنتهى ، و نهاية الاحكام ، وظاهر الغنية المعتضد بالتتبع ، و بالنصوص المزبورة المعتبر سند بعضها ، المحمولة على ذلك ، الذى هو اولى من التقية ، فيكون اذناً من المالك الحقيقى » و هو جيد جداً ، وكان الاعتراض في محله كما هو واضح .

ثم ان الاخبار السابقة ، عدى صحيح زرارة ، و محمد بن مسلم المتضمن للمال الصامت الذى يراد منه « الذهب والفضة » و ان كانت مشتملة على المال الذى هو اعم من النقدين ، لكن حيث انهما من اوضح مصاديق المال يكون مفاد تلك الاخبار بمنزلة التصريح في ارادة زكاتها من العموم ، بل قد يقال بانهما القدر المتيقن منه ، فنفي الزكاة

---

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب .

المستفاد من هذه النصوص بالنسبة الى النقدين من ماله مما لامجال للارتياب فيه ، كما ان دعوى الفرق بينهما و غيرهما في استحباب زكاة ماله اذا اتجر به مدعيا : انصراف اطلاق النصوص اليهما ، مما لامجال لها ايضاً ، كما لايخفى .

اعتبار العقل فى وجوب الزكاة

و من جملة تلك الشرائط المعتبرة في الزكاة العقل ، والمشهور على مانسب اليهم: ان حكم المجنون حكم الطفل في عدم تعلق الزكاة بماله ، واستحبابها اذا اتجر له الولى به سواء كان من النقدين أو غيرهما من الغلات والمواشى ، بل في المعتبر والمنتهى دعوى الاجماع على عدم وجوبها عليهما في النقدين .

ففي الاول : « ولاتجب زكاة العين على صبى ، ولامجنون باتفاق علمائنا » .

و في الثاني : « فلاتجب زكاة العين من الذهب و الفضة على الصبى والمجنون ذهب اليه علماؤنا أجمع » وادعيا ايضا اتفاق العلماء على استحباب الزكاة لوليهما لو اتجر لهما بمالهما .

و استدلا فيهما على عدم وجوب الزكاة عليهما مضافا الى اطلاقات نفي الزكاة عن مال اليتيم بحديث : « رفع القلم عن المجنون حتى يفيق » الذى قد عرفت الكلام فيه عند الاستدلال به على عدم وجوبها على الصبى ، وبان اوامر الزكاة لاتتناول المجنون والصبىّ فلاتجب في اموالهما ، ولأنها عبادة يفتقر اداؤها الى النيّة ، فلاتجب على من تعذّر عليه النية ، و أنها كالصلاة والحج عبادة فلاتجب عليهما ، و زاد بعضهم على اشتراكهما في الاحكام غالباً و ظهور عدم الفرق بينهما بالاعتبار والاستقراء .

وبالجملة : ظاهر كلماتهم بل صريحها ان حكمهما واحد . وفي الجواهر عند شرح كلام المحقق في الشرايع : « حكم المجنون حكم الطفل : في جميع ما تقدم ، لكن ان لم يكن اجماعا كما عساه يظهر من بعضهم أشكل اثبات ذلك، لعدم دليل معتدبه على هذه التسوية ، إلاّ مصادرات لاينبغي للفقيه الركون اليها » .

وعليه فلابد من الرجوع الى ما ورد في المجنون بالخصوص حتى يظهر مايستفاد منه . كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال : « قلت لأبى عبدالله ـ ع ـ امرأة من أهلنا

مختلطة أعليها زكاة ؟ فقال ـ ع ـ ان كان عمل به فعليها الزكاة ، و ان كان لم يعمل به فلا » [١] و خبر موسى بن بكير قال : « سألت ابا الحسن ـ ع ـ عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها هل عليه زكاة ؟ قال ـ ع ـ ان كان اخوها يتجر به فعليه زكاة » [٢] .

و ظاهرهما : عدم وجوبها على مال المجنون والمجنونة اذا لم يتجر بمالهما ، كما ان ظاهرهما ايضا الوجوب اذا اتجر به ، ولكن المتعين حملهما على الاستحباب جمعا بينهما وبين غيرهما ، مما دل على عدم الزكاة في مال اليتيم ، بعد الاجماع المحكي عن غير واحد على اشتراكه مع المجنون في جميع ماتقدم ، كما اعترف به في الجواهر في كلامه الآنف الذكر .

ثم ان مقتضى اطلاقهما : عدم الفرق بين الصامت من الذهب والفضة ، وغيرهما من الغلات والمواشي في نفي الزكاة اذا لم يتجر بهما ، لان عدم العمل المصرح به في الاول منطوقا ، وعدم الاتجار به مفهوما اعم من ان يكون المال قابلا للعمل والاتجار به كالصامت ، او لايكون قابلا لذلك كغيره ، فهما باطلاقهما يشملان الأنواع الثلاثة في نفي الزكاة عنها اذا لم يتجر بها .

اللهم الا ان يقال بان « عدم العمل » في الاول ظاهره عدم العمل فيما هو قابل له ، فيختص بالنقدين في نفي الزكاة عن مال المجنون دون الغلات والمواشي .

ثم ان في ثبوت الزكاة في غلاة الطفل والمجنون ومواشيهما بالنظر الى الأخبار الواردة في هذا الباب ، وما تقتضيه القواعد ابحاث لايهمنا التعرض لهما بعد خروجها عن وضع الكتاب .

لا فرق فى المجنون بين المطبق والادوارى

المنسوب إلى ظاهر الاصحاب عدم الفرق في عدم تعلق الزكاة بمال المجنون بين كون الجنون اطباقيا أو ادواريا ، بل عن الوحيد البهبهاني في الرد على الكفاية والذخيرة : بان في ذوى الادوار خلاف أنه قال : « بانا لم نجد خلافاً من الفقهاء في ذلك ومجرد المناقشة من بعض المتأخرين لايجعله محل الخلاف ، لان الفقهاء ذكروا

(١ ، ٢) الوسائل الباب ٣ من ابواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب .

الشرائط وجعلوا استمرارها طول الحول شرطا للتكليف » .

وظاهره نفي الخلاف فيه ، وفي طهارة العلامة الانصاري : « المحكي عن جميع الاصحاب من المفيد إلى زمان العلامة عدم التعرض للمطبق وذي الادوار منه » بل المحكي عن ظاهر كلماتهم في فتاواهم ، ومعاقد اجماعاتهم المحكية : ان مال المجنون كمال الصبى ، والمملوك ، والدين ، والمفقود ، والمال الغائب خارج عن موضوع هذا الحكم ، من غير فرق بين كون الجنون اطباقيا أو ادواريا ، كما يفصح عن ذلك اطلاق حكمهم بنفي الزكاة في مال المجنون ، فان مقتضى الادلة الدالة على نفي الزكاة في ماله : ان موضوع الزكاة مال العاقل ، كما ان موضوعها في مال الصبى مال البالغ فالعقل كالبلوغ والحرية ونحوهما شرط في تعلق الزكاة بالمال ، وعليه فلا يتفاوت الحال بين كونه مجنونا في تمام الحول أو بعضه ولو ادواراً ، فمتى عرضه الجنون خرج ماله عن الموضوع الّذي وجبت الزكاة فيه ، كما صرح به العلامة في محكي التذكرة والنهاية بانه : « لو كان الجنون يعتوره ادواراً اشترط الكمال طول الحول ، فلو جن في اثنائه سقط واستأنف من حين عوده » وذكر نحوه غيره .

بل يمكن ان يقال بان ذلك هو المنساق من اطلاق الخبرين المتقدمين النافيين للزكاة عن مال المجنونة .

وبالجملة : الّذي يستفاد من النصوص والفتاوى النافية للزكاة في مال المجنون ان هذا العنوان كسائر العناوين المتقدمة ـ كالمفقود والغائب ونحوهما ـ مما لا تتعلق الزكاة به ، ولا يلاحظ فيه شروطها ، فلا يجرى في الحول مادام يصدق عليه اسم المجنون ولم يكن في تمام الحول عاقلا ، فبذلك يندفع ماذهب إليه السيد في المدارك من الفرق بين الاطباقي والادواري بدعوى : (ان الزكاة انما تسقط عن المجنون المطبق ، واما ذوى الادوار فالأقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقه ، إذ لامانع من توجه الخطاب إليه في تلك الحال » .

إذ مضافاً إلى ما ذكرناه في وجه عدم الفرق ان نفي الزكاة في مال المجنون ان كان مستنداً إلى عدم كونه اهلاً لان يتوجه الخطاب إليه حال جنونه ، وإذا افاق

لا مانع من ان يتوجه إليه الخطاب بتزكية أمواله ، كما هو الظاهر من كلامه ، فهذا غير مختص بالادوارى ، بل الاطباقى كذلك ، إذا افاق لامانع من توجه الخطاب إليه ، بان يزكي أمواله التي مضى عليه فيما مضى ، فلا فرق بينهما في هذه الجهة ، فكما ان في الادوارى يرتفع المانع بالافاقة كذلك في الاطباق ، مع أنه ـ رحمه‌الله ـ لا يلتزم به . مع ان المقام كان من قبيل فقد المقتضي ، الّذي كان شرطا للوجوب لاوجوده مع المانع ، كي يؤثّر المقتضي اثره بعدارتفاعه ، فان مقتضى اطلاق الخبرين المتقدمين اعتبار العقل و شرطيته لوجوب الزكاة في تمام الحول ، كسائر الشرائط المعتبرة في وجوبها . ومن المعلوم ان بفقد هذا الشرط ـ ولو في بعض الحول ـ ينتفى الوجوب ، فعلى كل حال لا وجه للتفصيل بينهما ، كما لا يخفى .

اعتبار الحرية فى وجوب الزكاة

ومن جملة تلك الشرائط العامة المعتبرة في الاجناس التسعة : الحرية ، فنقول : لاخلاف ، ولا اشكال في اعتبارها في وجوب الزكاة ، فلا زكاة على العبد باقسامه الا المبعّض ـ كما يأتي ذكره ـ واما غيره فلازكاة عليه من غير فرق بين القن ، والمدبر ، وام الولد ، والمكاتب المشروط ، والمطلق الّذي لم يؤد شيئاً من مال الكتابة . اما على القول بعدم الملك : فواضح ، لفقد ماهوشرط في الوجوب بالضرورة ، واما على القول بالملك : فالمشهور ـ كما نسب إليهم ـ عدم الوجوب أيضاً . و تدل عليه جملة من الأخبار :

منها : حسنة عبدالله‌بن‌سنان ، أوصحيحته ، عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال : « ليس في مال المملوك شيء ، ولو كان له ألف ألف درهم ، ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً » (١) .

و منها : صحيحه الآخر عنه أيضاً ، قال : « سأله رجل وانا حاضر عن مال المملوك أعليه زكاة ؟ فقال ـ ع ـ لا ، ولو كان له ألف ألف ، ولو احتاج لم يكن‌له من الزكاة شيء » (٢) .

(١ ، ٢) الوسائل الباب ٤ ممن تجب عليه الزكاة .

ومنها : صحيحه الآخر عنه أيضاً « قلت : له مملوك في يده مال أعليه زكاة ؟ قال : لا . قلت : فعلى سيده ؟ فقال : لا ، لأنه لم يصل إلى السيد ، وليس هو للمملوك » (١) .

ومنها : موثقة اسحاق بن عمار ، قال : « قلت لأبي عبدالله ـ ع ـ ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم أو اقل أو أكثر ، فيقول احللني من ضربي اياك ، ومن كل ما كان مني إليك ، أو مما أخفتك و أرهبتك ، فيحلله و يجعله في حل رغبة فيما اعطاه ، ثم ان المولى ـ بعد ـ اصاب الدراهم التي اعطاها في موضع قد وضعها فيه ، فاخذها فحلال هي ؟ قال عليه السلام : لا ، فقلت أليس هوومالە لمولاه ؟ فقال عليه السلام : ليس هذا ذاك ، ثم قال فليردها له ، فانها لا تحل له ، فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة ، فقلت فعلى العبدأن يزكيها إذا حال الحول ؟ قال عليه السلام : لا إلّا أن يعمل له بها ، ولا يعطى العبد من الزكاة شيئاً » (٢) .

وهذه الاخبار ـ كما ترى ـ تدل على عدم وجوب الزكاة ، وان قلنا بملكيته فما عن غير واحد من الأصحاب من وجوب الزكاة على تقدير الملك ضعيف .

واستدل أيضاً لعدم وجوبها على العبد على القول بالملك تارة بعدم تمكنه من التصرف ، لأنه محجور عنه نصاً وفتوى ، واخرى بان ملكيته ناقصة ، لان للمولى انتزاع الملك عنه متى شاء اجماعاً ، كما عن المختلف وغيره .

واجيب عن الاستدلال الاول بمنع عدم تمكن العبد من التصرف في المال ، بل له ـ على تقدير الملك ـ أن يتصرف فيه كيف شاء ، وأراد كما نص عليه في المعتبر ، حيث قال في الرد على القول بان ملكيته على تقدير الملك ناقصة فلا تجب الزكاة عليه: « بأن هذا ضعيف ، لانه على تقدير أن يملك يكون ملكه تاماً ، إذ له التصرف فيه كيف شاء ، فتجب عليه كما تجب على الحر لكنا لا نرى أنه يملك » .

---

(١) الوسائل الباب ٤ ممن تجب عليه الزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٤ ممن تجب عليه الزكاة، واسقط هنامنه جملة من فقراته ولكن نقل في الجواهر وغيره بتمامه .

وردّ بأن هذا الجواب إنما يستقيم لو وجد القول بالملكيّة على هذا الوجه ، و هو منتف للاجماع على الحجر عليه ، ولوملك ، و عن الثاني بأن مثل هذا التزلزل لم يكن مانعاً عن وجوب الزكاة ، كالمبيع في زمن الخيار وسائر الاموال المنتقلة بالعقود الجائزة ، فالعمدة في المستند هي الاخبار المتقدمة الدالة بظاهرها على عدم الوجوب وان قلنا بملكية العبد لعموم النص ، بل هو المنساق إلى الذهن من مورد موثقة اسحاق بن عمار المتقدمة ، فما عن القطيفي والمحقق الاردبيلي من وجوب الزكاة عليه في ماله ، الّذي رفع مولاه الحجر عنه وصرفه فيه : ضعيف .

وأمّا خبر قرب الاسناد : « ليس على المملوك زكاة إلّا باذن مولاه »[1] فمضافاً إلى نسبة الضعف إلى سنده ، وعدم القائل بمضمونه ـ أعني اناطة تعلّق الزكاة بمال العبد على اذن مولاه ـ يمكن أن يكون المراد منه نفي الزكاة عليه فيما بيده من مال سيّده ، وكان مأذوناً في التجارة به ، إذ ليس في الخبر المزبور تصريح بأنه ليس في ماله زكاة ، أو يحمل على استحباب الزكاة عليه في ماله ، كما ربما يكون قوله : « ليس على المملوك ..» قرينة عليه ، إذتعليق الزكاة على إذن المولى يناسب الاستحباب دون الوجوب .

نعم تجب الزكاة على المبعّض ، إذا بلغ ما يتوزّع على بعضه الحر النصاب ، كما هو المشهور بين الاصحاب . بل نسب إلى قطعهم بذلك ، وحكي الاتفاق عليه ، وفي الجواهر نفي وجدان الخلاف فيه وذلك لثبوت المقتضي ، وهو كونه مالاً جامعاً لشرائط الزكاة ، فيعمّه عموم ادلتها ، وعدم المانع ،وهو : انّ أدلّة نفي الزكاة عن مال المملوك لا تشمله وتختص بغير المبعّض .

بل في الحدائق ناقش في اجراء حكم الرق بالنسبة إلى جزئه المملوك أيضاً ، لولا الاتفاق عليه حيث قال : «لو لا الاتفاق على الحكم المذكور لأمكن المناقشة في دخوله تحت العمومات المذكورة ، فان تلك العمومات إنّما ينصرف اطلاقها إلى الافراد الشائعة المتكثرة ، وهي من كان رقاً بتمامه ، لامن تبعّض بأن صار بعضه رقاً

---

(١) الوسائل الباب ٤ ممن تجب عليه الزكاة .

وبعضه حرّاً فانه من الفروض النادرة ».

ولكن أورد عليه بأن الاحكام المعلقة على المملوك جلّها - لو لا كلّها - من قبيل تعلق الحكم على الوصف المناسب، المشعر بالعلية، المانع من ان يتطرق إليها دعوى الانصراف، فهي - بظاهرها - من قبيل القضايا الطبيعية الّتي لا يتخلف حكمها عن شيء من مصاديقها، فدليل النفي منطبق على جزئه المملوك، فجزؤه الحر يبقى بلا مانع.

اعتبار الملكية فى الزكاة

ومن جملة تلك الشرائط العامة المعتبرة في الاجناس التسعة الملكية، لاخلاف في اعتبار الملكية في الاجناس كلها، بل نهاية الاحكام وغيرها الاجماع عليه، وفي المعتبر والمنتهى: « ان عليه اتفاق العلماء ».

ويدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - ما ورد في غير واحد من النصوص. منها: مكاتبة ابن مهزيار: « لا تجب عليه الزكاة إلاّ في ماله »(1) ومنها: صحيح الكناني عن أبي عبدالله - ع - في حديث: « إنّما الزكاة على صاحب المال »(2).

بل في الجواهر « ولا ينبغي التأمل فيه إذا اريد عدمها في المباح و نحوه من غير المملوك، للاصل السالم عن معارضة إطلاق الادلة المنصرف إلى غيره، بل الظاهر ذلك فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء والعلماء و نحوهم » فاصل اعتبارها في الجملة مما لا اشكال ولا كلام فيه، إنما الكلام في تقييدها بالتماميّة، وجعلها شرطا آخر، كالمحقق في الشرائع والمحكي عن جماعة أيضاً.

واعترض عليهم السيد في المدارك، فانه بعد ان ذكر اشتراط الملك قال: « واما اشتراط تمام الملك فقد ذكر المصنف في هذا الكتاب، وجمع من الاصحاب وهو لا يخلو من اجمال، فانهم ان ارادوا به عدم تزلزل الملك، كما ذكره بعض المحققين لم يتفرع عليه جريان المبيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد، ولا جريان الموهوب فيه بعد القبض، فان الهبة قد تلحقها مقتضيات كثيرة يوجب فسخها بعد

(٢،١) الوسائل الباب ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة.

القبض من قبل الواهب ، وان أرادوا به كون المالك متمكنا من التصرف في النصاب ـ كما أومى إليه المصنف في المعتبر ـ لم يستقم أيضاً ، لعدم ملايمته للتفريع ، ولتصريح المصنف ـ بعد ذلك ـ باشتراط التمكن من التصرف ، وان أرادوا به حصول تمام السبب المقتضي للملك ، كما ذكره بعضهم لم يكن فيه زيادة على اعتبار الملك ، وكيف كان فالمعتبر تحقق الملك خاصّة ، وأما التمكن من التصرف فهو شرط آخر وسيجيء الكلام فيه » .

وأجاب عنه العلاّمة الانصاري : « بأن تماميّة الملك التي أخذها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط أصل الملك هو اخراج الملك المتزلزل في مقابل المستقر ، لاما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل ، حتى يعترض عليه بأن لازمه خروج المبيع في أيام الخيار ، بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل ، وليس بمعنى التمكن من التصرف ، حتى يقال بانه لايصح جعل التمكن شرطا آخر ، كالمحقق في الشرايع ، وليس بمعنى تمام أسباب الملك ، حتى يغني عنه بقيد الملك .

ودعوى ان التزلزل ـ بمعنى الّذي ذكر ـ يغني عن قيد التمكن من التصرف مسلمة ، لكن ذكر الخاص بعد العام ـ إذا كان القيد ان متغايرين من حيث المفهوم ـ غير عزيز في مقام بيان الشرائط ، بل في الحدود أيضاً فتدبر » .

ويمكن ان يقال ـ أيضاً ـ بأنهم أرادوا بقيد التماميّة عدم كون الملك ـ من حيث هو ـ ناقصاً لامن حيث عدم التمكن من التصرف ، بل لمانع آخر كالغنيمة بعد القسمة ، والنذر ، والوقف على البطون اللاحقة ، والارض المفتوحة عنوة حيث إنها أملاك ناقصة لا تتعلق الزكاة بها .

فيصح ـ حينئذٍ ـ ان يحترز بهذا القيد عنها ، وعن نظائرهما مما لا تنتزع منه الملكية التامّة مع أنّ عدم التمكن من التصرف قد يجامع تمام الملك ، كالمغصوب والمفقود ونحوهما ، وان كان تاما ، إلاّ أنه لايتمكن من التصرف فيه ، وعليه فلايكتفى بذكر أحدهما عن الآخر ، ولكن الامر سهل بعد مالم يكن للفظ التمامية ، والتمكن

من التصرف أثر في النصوص ، كما نص عليه في الجواهر ، فالمتبع هو الدليل ، لا التعبير الذي وقع في كلماتهم .

ثمّ أنهم فرعوا لهذا الشرط فروعاً نشير إلى بعضها الذى يناسب المقام . منها :

الموهوب لم يجر فى الحول الا بعد القبض

و لو وهب له نصاب لم يجر في الحول إلّا بعد القبض . وفي الجواهر : « بلا خلاف أجده فيه ، بناء على عدم حصول الملك قبله . كما أنه لا خلاف في جريانه فيه بعده من حينه . والوجه فيهما ـ معاً ـ واضح ضرورة عدم تناول خطاب الزكاة له في الاول ، لعدم الملك ، وعدم جواز التصرف له فيه بخلاف الثانى ، فان جميع الادلة شاملة له » .

أقول : الأوّل مبنيّ على أن يكون القبض ناقلا ، أي شرطا في الملك ناقلا فحيث لا تتحقق الملكية قبله لا تجب الزكاة ، و أمّا بناء على الكشف بمعنى العلم بتحقيق الملكية بعد القبض من حين العقد واقعاً فلا يكون الموهوب قبل القبض مثالا لفقد الملك ، حتى يحكم بعدم وجوب الزكاة فيه ، فان الموهوب ـ حينئذ ـ ملك للمتهب من حين العقد ، فيجري في الحول من حينه ، لكن الظاهر : بناء الأصحاب على عدم وجوبها على الكشف ايضا ، لعدم تمكن المتهب من التصرف الذى هو شرط آخر فى وجوبها ، كما صرح به في المسالك ، حيث قال في شرح عبارة المحقق : « ولو وهب له نصاب : سواء جعلنا القبض ناقلا ام كاشفا عن سبقه بالعقد لمنع المتهب من التصرف في الموهوب قبل القبض على التقديرين » .

وأورد عليه السيد في المدارك بأنه : « غير جيد ، لأن هذا الخلاف غير واقع في الهبة ، وإنما وقع الخلاف فيها في كون القبض شرطا في الصحة أو اللزوم ، كما نقله الشارح في بحث الهبة وغيره » .

وعن مفتاح الكرامة : « ولقد تتبعت فوجدت الأمر كما ذكره في المدارك ، إلاّ انى لم اسبغ التتبع » .

ولكن أورد عليهما : بوجود الخلاف فيه ، كما يظهر ذلك عن الشيخ في محكى المبسوط ، حيث قال : « ان الملك في الهبة هل يحصل من حين القبض أو من حين العقد

فيكون القبض كاشفا » .

وقال كاشف الغطاء في محكي كلامه ماحاصله : « ان مراد القائلين بكون القبض شرطا في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ، لان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة ، إذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة عند الكل إلاّ في المواضع الخاصة الّتي ذكروها وعينوها ، ولم يجعل أحد ممن له فهم مجرد القبض من الملزمات ، وصرّح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا ان معناه ان العقد يوجب ملكية ، مراعاة بتحقيق القبض ، فان تحقق اعتبر من حين العقد » وهذه العبارة ـ كما في الجواهر ـ صريحة فيما ذكره في المسالك من ان النصاب في الهبة لم يجر في الحول إلاّ بعد القبض ، سواء كان كاشفا ام ناقلا ، فلا وجه لاختصاص الحكم بما إذا كان القبض ناقلا ، كما لا وجه أيضا لما اعترض به في المدارك عليه من ان القول بالكشف غير محكي في الهبة ، وكيف كان فلا إشكال في أصل الحكم على كلّ تقدير ، كما لا إشكال ـ بل ولا خلاف ـ كما ادعاه غير واحد في جريان الموهوب في الحول بعد القبض ، ومجرد كونه متزلزلا بعده من حيث البقاء لاحتمال رجوع الواهب إليه : غير صالح للمنع عن شمول أدلّة الزكاة وعموماتها اياه .

نعم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكاة بلا إشكال في الجواهر : « قولا واحداً، كما عن المنتهى الاعتراف به » .

واما لو رجع بعد الحول وامكان الاداء لم تسقط لتقدم حق الفقراء الّذي تعلق بالعين قبل الرجوع ، ولا يضمنها المتهب ، لان استحقاقهم لها يجرى مجري الاتلاف بل وكذا لو رجع بعد تعلق الوجوب قبل إمكان الاداء لعين ما مرّ ، فان التمكن من الاداء غير معتبر في أصل الوجوب ، بل هو شرط في ضمانه للفقراء مع التفريط ، فما عن التذكرة وكشف الالتباس من أنه لو رجع قبل إمكان الاداء فلا زكاة على المتهب ولا على الواهب : لا وجه له .

هذا بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الحول ، وأما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فالمعتبر في وجوب زكاتها على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب بالنصاب ،

وعدم رجوع الواهب به ، حتى بلغ محل تعلق الوجوب عنده . والله العالم .

ومنها: الموصى به لم يجر في الحول إلّا بعد القبول والوفاة لو اوصى له نصابا لم يجر في الحول إلاّ بعد القبول والوفاة، لانه وقت انتقال الموصى به إلى ملك الموصى له ، بناءً على كون القبول ناقلاً ، وأما بناءً على الكشف فقد يقال بالوجوب قبله ، لكاشفيته عن حصول الملك سابقا ، فيتحقق ما هو شرط في وجوب الزكاة ، فيجرى في الحول من حين الوفاة ، وقبل القبول ، حسبما مرّ ذكره في الموهوب ، لكنّه ضعيف لعدم تمكّنه من التصرف فيه قبله ، بعنوان كونه ملكاً له ، ولو لعدم العلم بملكيته ، فلا يجرى في الحول . فيعتبر حصول القبول بناءً على الكشف أيضاً ، فيجرى في الحول من حينه لصيرورته ـ حينئذٍ ـ متمكنا من الملك الموصى به ، و لذا صرّح في الجواهر بان الارث لا يجرى في الحول بموت المورث ، بل يجري فيه من حين تمكن الوارث منه ، و إن كان وقت الانتقال إليه : الموت . ومنها :

القرض لا يجرى فى الحول الا بعد القبض

إذا استقرض مالاً زكويا ، كالدراهم والدنانير وغيرهما وعينه باقية جرى في الحول حين قبضه ، لانه وقت حصول الملك كما هو المشهور ، و عن التذكرة « ان مال القرض يملك بالقبض عندنا » وعن السرائر : «بلا خلاف فيه بيننا» وفي الجواهر : «بل قيل ان جملة من العبارات تشعر بالاجماع عليه ، بل عن بعضهم دعواه صريحا عليه » لا من حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض ، وفي الجواهر في باب القرض : «اجماعا بقسميه » ؛ ولا بالتصرف بعد القبض ، كما نسب إلى الشيخ القول به ، وهو ضعيف يرده ـ مضافاً إلى الروايات الآتية الظاهرة في وجوب الزكاة مع عدم التصرف أيضاً ـ عدم مدخليته في حصول الملك لاصالة عدم شرط آخر في حصول الملك بالعقد الّذي مقتضاه هو حصوله بتمام العقد ، بل في الجواهر : « ولو لا الاجماع على عدم حصول الملك قبل القبض لاتجه القول بحصوله بتمامه من دون قبض على حسب غيره من العقود الّتي لا ريب في ظهور الادلّة في اقتضائها التمليك » .

زكاة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض

لو اقترض نصابا من الاعيان الزكوية كالدراهم والدنانير وغيرهما وبقي عنده سنة وجبت عليه الزكاة بلا خلاف ، كما عن الخلاف في الجواهر : « بلا خلاف اجده فيه نصاوفتوى، بل ظاهر التنقيح الاجماع عليه، بل يمكن تحصيله فيه» .

وتدل عليه صحيحة يعقوب بن شعيب قال : « سألت أبا عبدالله ـ ع ـ عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلاث أوما شاء الله ، على من الزكاة : على المقرض أو على المستقرض ؟ فقال ـ ع ـ على المستقرض لان له نفعه وعليه زكاته »[١] .

وبصحيحة زرارة أوحسنته بابراهيم بن هاشم ، قال : « قلت لابي عبدالله : رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً على من زكاته على المقرض أوعلى المقترض؟ قال ـ ع ـ : لا، بل زكاته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض ، قال : قلت : فليس على المقرض زكاتها ؟ قال ـ ع ـ لا ، لا يزكى المال من وجهين في عام واحد ، وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء ، إنما المال في يد الآخر فمن كان المال في يده زكّاه ، قال : قلت أفيزكّي مال غيره من ماله ؟ فقال عليه السلام : أنه ماله ما دام في يده ، وليس ذلك المال لاحد غيره ، ثم قال : يا زرارة أرأيت وضيعة ذلك المال و ربحه لمن هو وعلى من ؟ قلت : للمقترض قال ـ ع ـ فله الفضل ، وعليه النقصان ، وله ان ينكح ويلبس منه ، ويأكل منه ، ولاينبغي له ان لايزكيه ، بل يزكيه ، فانه عليه جميعاً»[٢] ونحوهماغيرهما . هذا إذا لم يشترط المقترض في عقد القرض زكاته على المقرض .

و أما لو شرط فيه ان يكون زكاته عليه قصد منه أن يكون خطاب الزكاة متوجها إليه لم يصح لكونه مخالفا للكتاب والسنة الدالين على أن خطاب الزكاة متوجه إلى المالك لاغيره، فهذا الشرط باعتبار كونه مخالفاً لهما فاسد، لاتفاق النصوص والفتاوى عليه ، بل بناءً على أن يكون الشرط الفاسد مفسداً يفسد العقد أيضاً .

وأما ان قصد منه ان يؤدى عنه فالظاهر عدم الاشكال في صحته ، كما هو المحكي

(١، ٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة و من لا تجب .

عن الشيخ في زكاة المبسوط و قرض النهاية ، والعلامة في قرض المختلف و جماعة من المتأخرين منهم الشهيد الثاني في المسالك .

واستدل له بان التبرع باداء الزكاة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح ، وبعموم « المؤمنون عند شروطهم » بعد ما لم يكن هذا الشرط مخالفا للكتاب والسنة من وجه وبعدم لزوم شرطية المباشرة في الزكاة ، لجواز التوكيل في الاخراج اتفاقا ، وبعموم المنزلة فيما ورد من أن الزكاة دين ، فيكون حكمها حكمه في جواز التبرع باداء ما على الغير ، وبخصوص صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام « في رجل استقرض مالاً فحال عليه الحول وهو عنده ، فقال ـ ع ـ إن كان الذي أقرضه يؤدّي زكاته فلا زكاة عليه ، وإن كان لا يؤدّي أدّى المستقرض »[١] .

وبصحيحة عبدالله بن سنان ، قال : « سمعت أبا عبدالله ـ ع ـ يقول : باع أبي من هشام بن عبدالملك ارضاً بكذا و كذا ألف دينار ، واشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين ، إنما فعل ذلك لان هشاماً كان هو الوالي »[٢] .

وبصحيحة الحلبي عنه عليه السلام « قال : باع أبي أرضاً من سليمان بن عبدالملك بمال فاشترط في بيعه أن يزكّي هذا المال من عنده لستّ سنين »[٣] .

ولكن أورد على هذا الشرط ، وبما استدل له بامور :

منها : عدم شمول عموم أدلّة نفوذ الشرط للمقام فانه مخالف للكتاب والسنة أيضاً إذ مقتضى أدلّة الزكاة ثبوتها على المالك في ماله فاشتراط ثبوتها على غيره مخالف لتلك الادلّة .

و فيه : ان شرط المقترض على المقرض باداء زكاته عنه تبرعا مرجعه إلى أن الزكاة التي ثبتت في ماله ـ وكان مكلفا بادائها ـ يؤدّي عنه المقرض ، وهذا غير مناف لادلّة الزكاة ، ولا يكون مخالفا للكتاب والسنة بوجه .

ومنها : ان الزكاة عبادة ، واشتراطها على غير من وجبت عليه مخالف لهما أيضاً

(١) الوسائل الباب ٧ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

(٢ ، ٣) الوسائل الباب ١٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة .

كما هو المحكي عن جماعة .

وفيه : ان اشتراط اداء العبادة على غير من وجبت عليه مما لا بأس به ، إذ ليس هذا إلاّ كالاستيجار على فعلها عنه ، كما صرّح به العلامة الانصاري ، أو كما ذكره بعض من اتفاق النصوص والفتاوى على جواز النيابة في العبادات عن الحيّ .

ومنها : ان عقد القرض جائز فلايجب الوفاء بالشرط الواقع فيه ، كما يؤيده جواز مطالبةالمقرض للمقترض دائماً .

وفيه : منع كون عقد القرض من العقود الجائزة ، بل هو لازم على الأقوى لعمومات اللزوم وسائر ما استدل به عليه كماحقق في محله ، ولذاليس للمقرض ارتجاع العين المقترضة بعد القبض ، كما نسبه في الجواهر إلى المشهور ، بل إلى الاجماع بين المتأخرين .

و أمّا ما دلّ على جواز مطالبة المقرض للمقترض فهو غيرمناف للزوم ، ويقول به القائلون به أيضاً ، بل الّذي ينافيه جواز الرجوع بالعين المقترضة ، وهو غيرثابت لذهاب المشهور على عدم الجواز ، وتكون عمومات اللزوم على خلافه .

ولوسلمناجوازه فلاينافي صحةالشرط ، ووجوب العمل به كما قرر في محلّه ، وتأتى الاشارة اليه قريباً .

نعم يجوز فسخ العقد الجائز فيسقط الشرط لرجوعه ـ حينئذ ـ إلى الشرط الابتدائي الّذي لا يجب الوفاء به ، بناءً على عدم نفوذه حدوثاً وبقاءً ، والا فما دام العقد باقياً يجب الوفاء بالشرط فيه ، فما اشتهرمن ان الشروط في ضمن العقود الجائزة غير لازمة الوفاء ، لابد وان يحمل على هذا لمعنى ، أي صورة عدم بقاء العقدبالفسخ .

والحاصل : ان الشرط في عقد القرض لازم الوفاء . وان قلنا بأنه من العقود الجائزة إلّا صورة فسخ العقد ، بناء على الجواز فيسقط الوجوب كما عرفت ، وإلّا فلا وجه لعدم لزوم الشرط مع بقاء العقد على حاله .

و منها : ان هذا الشرط موجب للربا لقولهم عليهم السلام : « إنّما جاء الربا من قبل الشرط » فهو من قبيل شرط الزيادة .

وفيه : ان الشرط في عقد القرض إنّما يوجب الربا إذا كان على المقترض ، لا على المقرض وليس المقام منه .

ومنها : لزوم التفكيك بين العقد والشرط في اللزوم والجواز ان بنينا على لزوم الشرط ، وجواز عقد القرض ، فان الشرط تابع للعقد لزوماً وجوازاً ، بل مع جوازه هو اولى بالجواز ، فالبناء على صحة هذا الشرط ، ولزوم الوفاء به مناف لمقتضى العقد المفروض جوازه ، وهو باطل عندهم ، بل عن المشهور بطلان العقد معه أيضاً .

وفيه : ـ أولا ـ ما عرفت من عدم كون عقد القرض جائزاً ـ و ثانياً ـ أنه لم يكن منافياً لمقتضاه ، بل هو مناف لاطلاقه ، ويؤيد ذلك عدم الاشكال في صحة الشرط ولزومه ، إذا اشترط عدم فسخ العقد الجائز في ضمن عقد لازم آخر ، كما صرّح به جماعة ، فلو كان هذا الشرط منافياً لمقتضى العقد لزم عدم صحته في ضمن عقد آخر أيضاً فالتفكيك بين لزوم الشرط وجواز العقد مما لا مانع منه .

ولكن قال في الجواهر عند الكلام على شرط عدم الفسخ في ضمن عقد المضاربة الّذي هو من العقود الجائزة ما نصّه : « إنّما الكلام في حكم الشرط بالنسبة إلى وجوب الوفاء به وعدمه ، فيحتمل الاول ، لكن بمعنى الوجوب المشروط ببقاء العقد وعدم إنشاء فسخه ، لكونه ـ حينئذ ـ كنفس مقتضى العقد إذ هو من توابعه ، وبهذا المعنى يندرج في قوله تعالى : اوفوا بالعقود بناء على أن يكون المراد منه الامر بالوفاء ، بمقتضى كل عقد لم يحصل له فاسخ جائز أولازم و في قوله : المؤمنون عند شروطهم و يحتمل الثاني لابمعنى تسلطه على فسخ العقد ، بل على معنى عدم وجوب الوفاء به ، وإن لم يفسخ العقد ، للأصل السالم عن معارضة الآية ، المراد منها العقود اللازمة ، لظهور الامر فيها في الوجوب المطلق ، و كذا قوله عليه السلام : المؤمنون عند شروطهم المراد منه صحة أصل الاشتراط ، و أما اللزوم وعدمه فيتبع العقد الّذي تضمن الشرط ، فان كان لازماً وجب الوفاء بالشرط ، لكونه ـ حينئذ ـ من توابع العقد ، وإلّا لم يجب ، بل يكون ـ حينئذ ـ شبه الوعد » .

هذا وقد صرّح في أوائل كلامه « بأنه لاريب في عدم منافاة اللزوم لعقد المضاربة ،

إذ هو كالجواز في العقد اللازم الذي لا إشكال في صحة اشتراطه ، ومن هنا كان له شرطه أي اللزوم في العقد الجائز بعقد لازم آخر ، ولو أنه من المنافي لمقتضاه لم يصح ذلك » .

وهذا هو الذي اشرنا إليه ـ آنفاً ـ فمقتضى ذلك صحة الشرط في ضمن العقد الجائز ، كما أن مقتضى الاحتمال الاول صحته ، ولزوم الوفاء به أيضاً ، ما دام بقاء العقدوعدم إنشاء فسخه، لكنه رحمه الله اختار الاحتمال الثاني ، وقال : «بأنّ عدم لزوم الوفاء به لا يخلو من قوّة » ولكن لا يخفى ما فيه وأنه خال من قوة ، لما قد عرفت ـ مما قدمناه وان طال وخرج عن وضع الكتاب ـ صحة الشرط الواقع في ضمن عقد القرض فيجب الوفاء به بمقتضى عمومات اللزوم ، وان قلنا بجوازه ، لكن إذا لم ينفسخ و كان باقيا على حاله، والله العالم .

ومنها : ان أقصى ما تدلّ عليه صحيحة منصور بن حازم ، التي استدل بها على صحة هذا الشرط هو جواز تبرع المقرض للاخراج ، وهو لا يستلزم جواز اشترط تعلّق الوجوب به .

واجيب عنه : بأن معنى لزوم الشرط ـ هنا ـ هو تحمل المشروط عليه للزكاة عن المديون واخراجها من ماله عنه ، مع كون الوجوب متعلقا بالمقترض ، لا أنه متعلق بالمقرض ابتداء ، ويكون سقوطه عن المقترض بالشرط ، حتى يقال بعدم استلزام التبرع ، لجواز الاشتراط لعدم كونه مشروعاً .

وعليه فاذا جاز الاخراج بالتبرع ، كما تضمنته هذه الصحيحة جاز اشتراطه بالمعنى الاول أيضاً ، فيجب الوفاء به ، لعموم أدلّة نفوذ الشرط بعد كونه سائغاً كما تقدمت الاشارة إليه .

وحينئذٍ فان وفى المقرض بالشرط سقطت الزكاة عن المقترض وإلّا تعين عليه الاخراج ، لان خطاب الاداء متوجه إليه ، لا إلى المقرض على نحو تعلقه به ابتداء . وهذا نظير ما لو أوجب أحد على نفسه بالنذر وشبهه أداء دين آخر ، فالوجوب لا يسقط عن المديون بسبب هذا الالتزام ، بل كان الوجوب متعلقا بالمديون ، فان وفى

الآخر بما التزم به على نفسه برئت ذمته، والا لزم عليه أداؤه، فتحمل المقرض الزكاة بالشرط عن المقترض لا يوجب سقوط الوجوب عنه، بل كان باقيا إلى أن يفى المقرض به.

وأما الصحيحتان المتقدمتان أعني صحيحة ابن سنان والحلبي اللتين استدل بهما على صحة هذا الشرط أيضاً فحيث إنهما غير واضحتي الدلالة فلا تخلوان من الاجمال لما تتطرق إليهما الاحتمالات الآتية الموجبة للاجمال، وسقوطهما عن التمسك بهما.

أحدها: أن يكون المراد من اشتراط زكاة ذلك المال عشر سنين أو ست سنين زكاته لما مضى من السنين التي كان مكنوزاً عند هشام أو سليمان قبل البيع احتياطاً في تطهير المال لان هشاماً وسليمان كانا في مظنة عدم اخراجهما الزكاة في هذه السنين وهذا هو المعنى الذي يمكن إرادته منهما، وكان انسب بفعل الامام عليه السلام ولذا قال في الوافي بعد نقل صحيحة ابن سنان «لعل الولاة كانوا يومئذ لا يزكون أموالهم فاراد ـ ع ـ ان يحل له ثمن أرضه كلاً فاشترط على هشام زكاته ليحل» فعلى هذا لادلالة لهما على اشتراط زكاة السنين الآتية من الثمن عليهما الذي يدور البحث حوله.

وثانيها: اشتراط زكاة السنين المستقبلة من الثمن عليهما، وهذا المعنى وإن كان يناسب المقام، ويمكن الاستدلال به على المطلوب، لكن الالتزام به مشكل، إذ بعيد جداً أن يكنز الامام ـ ع ـ ذلك المال بعينه في هذه المدة عنده، كي يشترط زكاته على هشام المعلوم من حاله عدم وضعها في محلها، على تقدير تأديتها.

وثالثها: إرادة مقدار من المال عليهما بقدر زكاة هذه المدة من الثمن وإن لم يجمع شرائط الزكاة في هذه المدة وهذا المعنى مع بعده في نفسه خارج عما نحن فيه إذ هو راجع إلى اشتراط قدر مخصوص من المال لا بعنوان أنه زكاة.

ورابعها: إرادة زكاة الارض المشتراة لا الثمن وهذا بعيد أيضاً لظهور لفظ المال في صحيحة الحلبي في الثمن كما يرشد إليه قوله: «واشترط عليه أن يزكي هذا المال» الذي أشير به إلى المال الذي جعل عوضاً وثمناً لما باع. ومع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما.

هذا مضافاً إلى مهجوريتهما وإعراض الأصحاب عنهما و عدم العامل بهما إلاّ ما حكي عن الصدوقين فيرد علمهما إلى أهله .

اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكاة

و من جملة تلك الشرائط العامّة المعتبرة في الاجناس التسعة التمكن من التصرّف. فنقول: لاخلاف ـ ظاهراً ـ في ان التمكن من التصرّف في النصاب معتبر في الاجناس كلّها قال الشيخ في الخلاف : «من كان له مال دراهم او دنانير فغصبت ، او سرقت ، او جحدت، او غرقت ، او دفنها في موضع ثم نسيها ، و حال عليه الحول ، فلاخلاف انه لاتجب عليه الزكاة منها ، لكن في وجوب الزكاة فيه خلاف ، فعندنا لاتجب فيه الزكاة» ، ثم قال : «دليلنا اجماع الفرقة و اخبارهم لايختلفون في ذلك» .

و عن التذكرة بعد ان ذكر اعتبار عدم المنع من التصرف قال : «فلايجب في المغصوب ، ولاالضالّ ، ولاالمجحود بغير بيّنة ، ولاالمسروق ، ولاالمدفون مع جهل موضعه عند علمائنا أجمع» .

وفي المدارك : هذا الشرط مقطوع به في كلام الاصحاب، و في الحدائق : « هو مما لاخلاف فيه» .

وقال العلامة الانصارى : « التمكن من التصرف شرط في وجوب الزكاة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا» و استدلّ له ـ مضافا الى ذلك ـ بروايات :

منها : صحيحة عبدالله بن سنان ، عن ابى عبدالله ـ ع ـ قال : «لاصدقة على الدين ، ولاعلى المال الغائب عنك حتى يقع في يدك » [1] .

ومنها: خبره الآخر عنه ـ ع ـ أيضاً قال : «قلت له مملوك في يده مال عليه زكاة؟ قال ـ ع ـ لا، قلت : فعلى سيده ؟ قال ـ ع ـ لا ، لانه لم يصل الى السيّد ، و ليس هو للمملوك » [2] .

---

(١) الوسائل الباب ٥ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٣ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

و منها : صحيحةابراهيم بنأبي محمود ، قال : «قلت لأبي الحسن الرضاـعـ الرجل تكون له الوديعة والدين فلايصل اليهما ، ثم يأخذهما متىيجب عليهالزكاة؟ قال ـعـ اذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكّى »[١] .

و منها : موثقة زرارة عنابى عبدالله عليه السلام «انه قال : فيرجل ماله عنه غائب لايقدر على أخذه قال ـعـ : فلا زكاة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاة لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمداً و هو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكلمامر منالسنين»[٢] .

و منها : حسنة سدير الصيرفي قال : «قلت لأبي جعفر ـ ع ـ ماتقول فيرجل كانله مال فانطلق به فدفنه فيموضع ، فلماحال عليهالحول ذهب ليخرجه منموضعه فاحتفر الموضع الذى ظنّ ان المال فيه مدفون فلم يصبه ، فمكث بعدذلك ثلاثسنين، ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه ، كيف يزكيه ؟ قال ـعـ يزكيه لسنة واحدة ، لانه كان غائباعنه ، و انكان احتبسه »[٣] .

ومنها : موثقاسحق بنعمّار ، قال : «سألت اباابراهيم ـعـ عن الرجليكون له الولد فيغيب بعض ولده فلايدرى أين هو،ومات الرجل كيف يصنع بميراثالغائب من ابيه ؟ قال ـع ـ يعزل حتى يجيىء ، قلت : فعلى ماله زكاة قال ـعـ : لا ، حتى يجيىء ، قلت : فاذاجاء يزكيه؟ قال ـعـ :لا، حتى يحولعليه فىيده»[٤] .

ومنها : موثقهالآخر عنه ـ ع ـايضاً ، قال : « سألته عنرجلورث مالاوالرجل غائب هلعليه زكاة ؟ قال ـع ـ لا، حتىيقدم ، قلت : أيزكّيه حين يقدم ، قال ـع ـ لا، حتى يحول الحول وهوعنده »[٥] .

ومنها : الاخبار المستفيضة التىوردت جملة منها فيانّ كلمالم يحلعليه الحول عندربّه فلاشيء عليه ، و اخرى فيمن ترك نفقة لأهله وسافر ، كماستمر عليك فى الأبحاثالآتية انشاءالله تعالى .

---

(١) الوسائل الباب ٥ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

(٢ ، ٣) الوسائل الباب ٥ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

(٤ ، ٥) الوسائل الباب ٥ من ابواب من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب عليه .

وهذه هي الاخبار التي استدلوا بها على اعتبار هذا الشرط وفي دلالتها في الجملة عليه مما لا اشكال فيه، ومع ذلك فقد وقع البحث فيه من جهات مختلفة:

الجهة الاولى: ما استشكله السيد في المدارك فانه بعد ان ذكر الشرط المزبور والقطع به في كلام الاصحاب، والاستدلال عليه بصحيحة ابن سنان، وصحيحة ابراهيم بن أبي محمود، و موثقة زرارة المتقدمة، قال:

«وهذه الروايات انما تدلّ على سقوط الزكاة في المال الغائب الذى لا يقدر صاحبه على أخذه، لا على اعتبار التمكن من التصرف، فلا يتم الاستدلال بها على سقوط الزكاة في المبيع المشتمل على خيار البايع و نحو ذلك. نعم يمكن الاستدلال عليه بانه لو وجبت الزكاة في النصاب مع عدم التمكن من التصرّف فيه عقلا اوشرعاً للزم وجوب الاخراج من غيره، و هو معلوم البطلان، فان الزكاة انما تجب في العين، الاّ أنّ ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من التصرّف وقت الوجوب، لا توقف جريانه في الحول عليه، و المسألة محلّ إشكال و للنظر فيها مجال» و فيه:

أوّلا: لا ملازمة بين وجوب الزكاة في المال -بمعني ثبوتها فيه- و بين وجوب الاخراج من غيره، مع عدم التمكن منه عقلاً أوشرعاً، بل اقصاه كما في الجواهر: «شركة الفقراء له فيه كالمال المتجدد تعذّره عليه، بعد الحول، قبل التمكن من الاداء الذى صرّح المصنف و غيره بعدم اعتباره في الوجوب، وان كان معتبراً في الضمان» بل عن المنتهى والتذكرة الاجماع عليهما، فلا يلزم من وجوبها عليه مع تعذره: وجوب اخراجها من غيره، بل يصبر حتى يصير متمكّنا من اخراجها من المال نفسه.

ثانياً: ان بطلان التكليف بالاخراج من غير النصاب بدلاً عنه، مما يمكن المنع عنه، كيف وقد حكى عن الشيخ في أحد قوليه وجوب الزكاة فى المال المرهون، وتكليف المالك بالاخراج من غيره، كما هو المحكي عن الجامع ايضاً.

و ثالثاً: أن ما ذكره من الاشكال في دلالة الروايات على اعتبار التمكن من التصرف ليس في محله، فان هذه الروايات وإن كان موردها المال الغائب الّذي لا يقدر صاحبه على أخذه، إلاّ أن الظاهر من القدرة على أخذ المال، وما يفهم منه عرفاً:

هو التمكن من التصرف الخارجي كيف ماشاء من الدفع والاقباض والاتلاف ونحوها بحيث لا يمنعه عن ذلك مانع ، لاجل قصور في المال ، كما أن الذي يفهم من عدم القدرة عليه هوعدم تمكنه كذلك ، كمايؤيده فهم الاصحاب ، وظهور بعض الاخبار .

فالمراد بالمال الغائب فيهاهوماكان المالك ممنوعاعنه ، على نحولا يقدرعلى أخذه وكان خارجاً عن تحت سلطنته واختياره ، كمايشهد لذلك حسنة سدير الصيرفي المتقدمة التي علل نفي الزكاة فيها بأنه كان غائبا ، لا بمعناه الاعم المقابل للحضور ، والا لزم الحكم بانتفاء الزكاة في صورة تفرق المال في الامكنة المختلفة ، و لم يكن حاضراً عنده طول الحول ، وهذا ممالايمكن الالتزام به فلابد من أن يراد من الغيبة ـ هنا ـ كونه غير متمكن منه على نحو لا يقدر على أخذه ، كما يشير إليه قوله عليه السلام : « وإن كان احتبسه » المستفاد منه أن المال مادام كونه محبوسالايكون صاحبه متمكنا من التصرف فيه ، وإن كان هو الذي احتبسه ، فلا زكاة فيه ، و يشهد له ـ أيضاً ـ وقوع التصريح في صدر موثقة زرارة وذيلها باناطة وجوب الزكاة ، وعدمه في المال الغائب بالقدرة على الأخذ وعدمها الظاهرين في التمكن من التصرف و عدمه كما عرفت .

وبالجملة : القرائن والشواهد والتفريعات التي ذكروها في المقام تدل على أن المراد من الاخبار الواردة في المال الغائب بمالها من التعابير المختلفة ـ حسب الفهم العرفي ، والمؤيد بفهم الأصحاب ، وظهور بعض النصوص ـ هو اعتبار التمكن من التصرف ، فدعوى عدم دلالتها ـ كلاً أو بعضاً ـ عليه : هو أنه ضعيفة ، كما لا يخفى .

الجهة الثانية : ممااستشكل في اعتبار هذا الشرط إن اريدمن التمكن: التمكن من جميع التصرفات ، فلا شبهة في انتقاضه بما إذا لم يتمكن من بعض التصرفات لمانع شرعي ، كنذر عدم البيع ، أو قهري كاكراهه على عدم البيع ، ولا يمكن الالتزام بانتفاء الزكاة في هذه الموارد ، وأن اريد بعض التصرفات لم يكن وجه للحكم بانتفائها في كثير من الأمثلة التي ذكروها لغير المتمكن ، كالمغصوب ، والمجحود ، والغائب ،

والمرهون لامكان نقل المغصوب والمجحود إلى الغاصب والجاحد بالهبة ، ونقل الغائب إلى شخص حاضر .

وقد أجاب عنه العلامة الانصاري : « بأن المراد من التمكن من التصرف في معاقد الاجماعات ، والذي يظهر اعتباره من النصوص هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلاً وشرعاً من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع إلى الغير ، بحيث يكون من شأنه ـ بعدحول الحول ـ ان يكلف بدفع حصةمنه إلى المستحقين» .

ثمّ استشهد ببعض الروايات المتقدمة وقال : « إنها تدل على تعلق الوجوب إذا حال الحول على المال في يده ، وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب ، ولا يكون ذلك إلاّ إذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج ، لانّ هذا التمكن شرط في آخر الحول الذي هوأول وقت الوجوب قطعاً ، فلولم يكن معتبراً في تمامه لزم توقف الوجوب ، مضافاً إلى كونه في يده تمام الحول على شيء آخر .

والحاصل أن الشارع جعل مجرد حول الحول على المال في يد المالك بمعنى أن يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكاة ، فان كان المراد من كونه في يده هوماذكرناه من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول ، وإن كان المراد منه ما دون ذلك أعنى التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب ، بعد حلول الحول على المال في يده إلى شيء آخر ، وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه إلى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضناه مستقلا في العلية » .

ولكن يرد عليه :

أولاً : كما ذكره بعض الاجلّة ، بأن هنا أمرين: ثبوت الزكاة في المال ، ووجوب دفعها إلى مصرفها ، والتمكن من الدفع في آخر الحول إنما يكون شرطا في وجوب الدفع ، لا في ثبوت الزكاة في المال ، والتمكن من التصرف طول الحول إنما هو شرط في ثبوتها في المال ، فلو بنى على أن التمكن من التصرف في تمام الحول الذي هو السبب التام في ثبوت الزكاة بمعنى آخر لم يلزم أن يكون الشرط أمرين ، إذ كل

واحد منهما شرط في غير ما يكون الآخر شرطاً له .

ثانياً : أن مرادهم من التمكن من التصرف ليس المعنى الّذي أفاده ، بل مرادهم منه ـ كما يظهر من فتاواهم و معاقد إجماعاتهم المحكية بقرينة التفريعات الواقعة في كلماتهم ـ عدم كون المال خارجاً عن تحت سلطنته واختياره ، كالمسروق ، والمجحود والمدفون ، والغائب ونحوها ، كما أن المستفاد من الاخبار ليس إلاّ اعتبار كون المال تحت تصرفه واقتداره تمام الحول ، بحيث يكون بقاؤه عنده مستنداً إلى اختياره ، كما تدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة ، الّتي اُنيط فيها وجوب الزكاة و عدمه على القدرة على الاخذ وعدمه ، وحسنة سدير المتقدمة المعللة بكون المال غائباً ، المعلوم أن المراد من الغيبة كون المال ممنوعاً عنه لا يقدر على أخذه بقرينة قوله عليه السلام : « وإن كان احتبسه » فالمستفاد منها هو أن المانع من ثبوت الزكاة كون المال محبوساً عن المالك ، وأنه غير قادر عليه ، كما أن المستفاد منها أيضاً : أن الشرط في ثبوتها كون المال تحت قدرته الظاهرة في التمكن من التصرف الخارجي من إتلاف ونحوه وعليه يحمل ما دل على اعتبار حلول الحول وهو في يده وعنده .

والحاصل : أن مقتضى ظاهر النصوص هو اعتبار القدرة الّتي اريد منها التمكن من التصرف الخارجي في المال القائم به ، وعدم كونه خارجاً عن تحت سلطنته واختياره لا اعتبار كونه مقبوضاً ويكون متمكنا من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع إلى الغير ، كما أفاده .

وأما ما ذكره المستشكل في النقض بمن عجز عن بعض التصرفات ، لالتزام شرعي وغيره فهو غير مانع عن ثبوت الزكاة ، بعد كونه قادراً على أنحاء التصرفات الخارجية ، وكان المال تحت سلطنته واختياره ، كما أن تمكنه من بعضها لنقل المال بالهبة والصلح ونحوهما غير كاف في ثبوتها بعد عدم اقتداره و استيلائه على المال ، و عدم صدق المتمكن عليه ـ عرفاً ـ الّذي هو المدار في مثل المقام .

ولنعم ما قال في الجواهر في شرح قول المحقق : « ولا الغائب ـ أن المدار في التمكن من التصرف على العرف ، و إن لم يكن هذا اللفظ بخصوصه موجوداً في

النصوص ، لكن قد عرفت أن الموجود فيها ما يرادفه ، وحينئذٍ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدقه ، كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه » .

كما صرّح به في المدارك أيضاً بقوله : « والظاهر أن المرجع إلى العرف » وذكر نحوه غيره .

نعم قد يقال بأن مورد تلك الاخبار هو العجز الخارجي الناشيء عن كون المال غائباً ، أو مدفوناً ، أو كون صاحبه غائباً عنه ، فلا يتعدى منه إلي العجز الشرعي ، كالمرهون ، والموقوف ، والمنذور التصدق بماهومتعلق لحق الغير ، المانع عن التصرف فيه شرعا ، إلاّ بدليل يدل عليه ، ولكن مقتضى إطلاق كثيرمنهم ، وصريح الآخرين عدم الفرق بين كونه عقلياً أو شرعياً ، بل ظاهر عبارة العلاّمة الانصاري : في عبارته المتقدمة تسالمهم عليه ، كمايظهر ذلك أيضاًمن حكمهم بعدم وجوب الزكاة في الثلاثة المذكورة ـ أعني المرهون والموقوف والمنذور التصدق به ـ التي هي من قبيل عدم التمكن شرعا ، ومع عدم القصور ظاهراً في إطلاق بعض تلك الاخبار ، مثل قوله : «لا يقدر على أخذه » في موثقة زرارة أو « فلا يصل إليهما » في صحيحة ابن أبي محمود ، ونحوهما لشموله للعجز الشرعي أيضاً ، ولا سيما بعد التفات الذهن بمناسبة الحكم وموضوعه إلى أن الحكم معلق على الوصف المناسب ، المشعر بالعلية ، من دون مدخلية لخصوصيته ، فيفهم منه أن المدار على العجز شرعياً كان أوعقلياً ، فدعوى اختصاص مورد الاخبار بالعجز الخارجي لا مجال لها ، كما لا يخفى .

الجهة الثالثة : هل يختص هذا الشرط بمايعتبر فيه الحول ، كالحيوان والنقدين ام يعمّ مالا يعتبر فيه ذلك ، كالغلات الذى يظهر من كلمات الاصحاب في فتاواهم ومعاقد اجماعاتهم المحكيّة عدم الفرق بينهما في ذلك ، و لكن في المدارك قال في شرح عبارة المحقق : « فلا تجب الزكاة في المال المغصوب ـ اطلاق العبارة يقتضى عدم الفرق بين كونه مما يعتبر فيه الحول ، كالانعام ، او لا يعتبر فيه ذلك كالغلات ، و بهذا التعميم حكم الشارح ـ قدس سره ـ وقال : ان الغصب اذا استوعب مدة شرط الوجوب ـ و هو نموه في الملك ، بان لم يرجع الى مالكه حتى بدا الصلاح ـ لم يجب ، و هو

مشكل جداً لعدم وضوح مأخذه ، اذ غاية مايستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب اذا كان مما يعتبر فيه الحول ، و عاد الى مالكه يكون كالمملوك ابتداء ، فيجرى فى الحول من حين عوده ، و لادلالة لها على حكم مالايعتبر فيه الحول بوجه ، و لوقيل بوجوب الزكاة في الغلات متي تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا» .

و لكن يدفعه اطلاق معاقد الاجماعات ، و اطلاق ماورد في نفى الزكاة عن المال الغائب ، كصحيحة ابن سنان المتقدمة : «لاصدقة في الدين ، ولاعلى المال الغائب عنك حتي يقع في يدك» اى تحت تصرف المالك واختياره الشامل باطلاقه للغلات ايضاً ، الذى لاينافيه الاقتصار على ذى الحول في بعض نصوص المقام ، كماهوواضح .

ودعوى انصراف المال الغائب عن مثل الزرع والنخل ممنوعة ، اذلا خصوصية لهذا المال بماهو مال غائب ، كي توجب انصرافه عنهما . ولئن سلمنا ذلك فهو بدوى يزول بعد التفات الذهن الى المناسبة بين الحكم و موضوعه ، و ان الحكم معلق على الوصف المناسب ، المشعر بالعلية ، فيفهم منه عموم الحكم ، وان المالك اذالم يتمكن من التصرف في النصاب ،لكونه غائبالازكاة عليه مطلقا ، من غير فرق في ذلك بين مايعتبر فيه الحول اولا .

و كحسنة سدير الصيرفي المتقدمة، وقوله عليه السلام فيها: «لانه كان غائبا» فان مقتضى التعليل ان كل مال غائب لاتجب عليه الزكاة ، و المراد بالمال الغائب مايعم المفقود الذى هومورده ، كمايشهد له توصيفه عليه السلام به ،فتدل على ان الزكاة لاتتعلق بالعين التى لايتمكن مالكه من التصرف فيها ،فبعدم القول بالفصل بين المفقود وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب ، و المجحود و نحوهما تدل الرواية على عدم تعلقها بكل ما لايتمكن صاحبه منه ، و ان كان مما لايعتبر فيه الحول: كالغلات .

ويمكن ان يستدل له ايضا بماورد في ميراث الغائب ، كموثقة اسحق بن عمار المتقدمة ، حيث اجابه الامام عليه السلام بعد سؤاله : « كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه» الشامل باطلاقه لكل ماملكه بالارث من الاجناس الزكوية وغيرها ، و مما يعتبر فيه الحول ام لا، بقوله عليه السلام : «لايعزل حتى يجيىء» اى يعزل جميع ماورثه من ابيه ، مما

اندرج في عموم السؤال ، ولايزكيه حتى يجيىء .

نعم : يمكن ان يقال بان جوابه عليه السلام بعدسؤاله : «فاذاهوجاء يز كيه ؟» بقوله عليه السلام : «لا، حتى يحول عليه الحول في يده» قرينةصارفة لكلام السائل ، وجوابه عليه السلام عن ظاهرهما من الاطلاق واختصاصهما بمايعتبر فيه الحول .

لكن الظاهر : ان تخصيص حول الحول في الغائب بالذكر كان من باب التمثيل ، باعتبار أن الغالب في المال الغائب مايعتبر فيه الحول ، لا لانه مراد بالخصوص ومعتبر فيه مطلقاً ، فكانه ـ ع ـ أراد من هذا الجواب أن وجوب الزكاة عليه لايكون منجزاً بمجرد مجيئه ، بل لا بد فيه من تحقق شرطها ، وهو حول الحول في الغائب ، كما هو الغالب ، فبناءً على ما ذكرناه كان توقف صاحب المدارك واشكاله في تعميم هذا الشرط بالنسبة إلى الغلات في غير محله .

الجهة الرابعة : هل المراد من التمكن في التصرف الذي هو شرط في وجوب الزكاة هو التمكن الفعلى ، أو المراد منه الاعم منه ومن التمكن الشأنى ، الذي هو عبارة عن كونه قادراً على أخذ المال والاستيلاء عليه ، ولو لم يكن فعلاً تحت يده واختياره وجهان ، بل قولان : نسب أولهما إلى تصريح جماعة به ، بل إلى إطلاق معقد الاجماع المحكي عن جماعة ، وثانيهما : إلى تصريح غيرواحد به أيضاً ، كالشهيدين وصاحب المدارك .

واستدل للاول بالاخبار المتقدمة كصحيح ابن سنان : « لا صدقة على الدين ، ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك » والموثقين الواردين في ميراث الغائب : « لا تجب عليه الزكاة حتى يحول الحول عليه في يده » كما في أحدهما أو « يحول الحول وهو عنده » كما في الآخر ، وخبر ابن سنان الآخر : المشتمل على تعليل نفي زكاة مال العبد على سيده بعدم وصوله إليه ، وقوله ـ ع ـ في صحيحة الفضلاء : « كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه » وغير ذلك مما دل على إعتبار حول الحول عنده ، وانيط وجوب الزكاة بوصول المال إليه ، واستيلائه عليه بالفعل ، أي كونه بالفعل في يده ، وتحت اختياره ، فلايكفي مجرد اقتداره على أن يجعله تحت تصرفه بالاستعانة

من الغير ، ونحو ذلك .

واستدل للثاني : بموثقة زرارة المتقدمة : « وإن كان يدعه متعمداً و هو يقدر على أخذه فعليه الزكاة » دلّت صريحاً على كفاية القدرة على الأخذ في وجوب الزكاة وإن لم يكن تحت يده فعلاً فبها يقيد إطلاق ما تقدم من الروايات الظاهرة على اعتبار الاستيلاء الفعلي ، فلا فرق عند القائلين بهذا القول في وجوب الزكاة بين كون المال تحت سلطنة المالك فعلا ، وبين كونه قادراً على تخليصه بالاستعانة ، أو المصانعة ، أو الصلح على نصف المال ، فيجرى في الحول لو كان نصاباً ، وربما ايد ذلك بما قاله الشيخ في الخلاف ، كما يأتي كلامه من وجوب الزكاة في المال المرهون ، مستدلاً : « بأن الراهن قادر على التصرف فيه بأن يفك رهنه ، والمال الغائب إذا كان متمكنا منه يلزم زكاته بلا خلاف » .

وقال العلامة الانصاري في زكاته بعد نقل كلام الشيخ : « وظاهر هذا الكلام كفاية التمكن من تحصيل التسلط الفعلي ، وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل ، وإلاّ فالرهن مادام رهنا غير متسلط عليه ، فهو كالمغصوب القادر على استنقاذه بمال » .

فتحمل تلك الروايات الدالة بظاهرها على اعتبار فعلية التمكن من التصرف ، على أن المعتبر في عدم وجوب الزكاة عدم كونه متمكنا منه رأساً ، ولو بايجاد الاسباب لدفع المانع ، بقرينة هذه الموثقة الدالة على كفاية الاستيلاء الشأني ، والقدرة على الأخذ ، ولو بواسطة أمر مقدور في وجوب الزكاة ، وفيه :

أولاً : بان هذه الموثقة لا تصلح لصرف تلك الروايات الظاهرة في إعتبار السلطنة الفعلية ، فان قوله ـ ع ـ في صدرها : « فلا زكاة عليه حتى يخرج ، فاذا خرج زكّاه لعام واحد » ، كسائر الاخبار ظاهر في ان مجرد اقتداره على الاخراج غير كاف في وجوب الزكاة ، بل يعتبر فيه فعلية الاخراج ، كما أنه لا ظهور لقوله ـ ع ـ في ذيلها : « وإن كان يدعه متعمداً ، وهو يقدر على أخذه » فيما ينا في ذلك ، لاحتمال إرادة الدين هنا سيما بقرينة قوله عليه السلام : « حتى يخرج » كما صرّح به العلامة الانصاري فلا مساس لها بالمقام ، وعلى تقدير اختصاصها بالعين فيمكن أن يقال بأن المراد من

القدرة على الأخذ هو كون المال تحت اليد عرفا ، وإن كان غائبا ، كما إذا كان بيد وكيله ، أو محفوظاً في بيته ، فلا تشمل ما لو لم يتمكن فعلا ، وكان قادراً على تحصيل التمكن ، فيكون حاصل مفادها : أن المال الغائب إن لم يكن خارجاً عن تحت سلطنة المالك واختياره ، بل كان مما يمكن أخذه مهما أراد ، كالمال المستودع ، أوالمذخور تحت الارض مما لا تكون غيبته مؤثرة في الخروج عن تحت اختياره الفعلي عرفاً : تجب فيه الزكاة .

وثانياً : إنهامعارضة بصحيحة ابن سنان المتقدمة : « لا صدقة على الدين ، ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك » الظاهرة ، أو الصريحة في اليد الفعلية ، فتحمل الموثقة الظاهرة في كفاية القدرة على الأخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف ، مثل التوكيل في القبض ، ونحوه لا ايجاد التمكن ، كتخليص المغصوب ببعضه ونحو ذلك ، مما هو خارج عن هذا الوجه ، كالمصانعة ، والسرقة ، والاستعانة ، جمعاً بينها وبين ما دل بظاهره على الاستيلاء الفعلي ، فحملها على ذلك ، أو على ما ذكرناه آنفاً من التوجيه الذي لا ينافي السلطنة الفعلية أولى واهون من رفع اليد عن ظواهر تلك الاخبار الكثيرة ، الدالة على اعتبار التمكن الفعلي ، ومن حملها بقرينة هذه الموثقة على أن المعتبر في نفي وجوب الزكاة عدم التمكن رأساً ، ولو بالوسائط المقدورة ، أو حملها على إرادة الاعم من التمكن الفعلي والشأني بهذه القرينة أيضاً .

وربما يؤيد ما ذكرناه من الحمل أن تقييد المال الغائب في أدلة نفي الزكاة بما لا يقدر على التسلط رأساً ، ولو ببذل بعضه لدفع المانع تقييد بالفرد النادر ، وتنزيل للخطابات على الصورة النادرة ، فلا يصار إليه .

هذا وفي الاخبار الدالة على الاستيلاء الفعلي ما هو صريح في ذلك ، كصحيحة ابن سنان المتقدمة الاخرى التي علّل نفي الزكاة فيها بانه : «لم يصل إلى السيد» مع أن الغالب في مورده كون سيده قادراً علي أخذه .

ومما ذكرناه يظهر الجواب عن خبر الدعائم الذي استدل به أيضاً على كفاية التمكن الشأني ، المرويّ عن جعفر بن محمد ـ ع ـ أنه قال : « وفي الدين يكون للرجل

على الرجل إذا كان غير ممنوع يأخذه متى شاء ، بلا خصومة ، ولا مدافعة ، فهو كسائر ما في يده من ماله يزكّيه ، وإن كان الّذي عليه يدافعه ، ولا يصل إليه إلّا بخصومة فزكاته على من في يده »[١] .

إذ مضافاً إلى ما فيه من الضعف غير واضح الدلالة على المدّعى ، بل صرح العلامة الانصاري بأنه « ضعيفة الدلالة جداً » مع أن المنساق منه ليس إلاّ إرادة الغيبة على النحو الذي ذكرناه في الموثقة ، فلا مجال للاستناد به كما هو واضح .

ثمّ أنه تتفرع على عدم وجوب الزكاة عند عدم التمكن من التصرف موارد ، لا بأس بالتعرض لذكر ما يندرج النقدان في عمومه ، فمنها :

المال المغصوب

لا خلاف في عدم وجوب الزكاة في المال المغصوب ، بل هو من معقد الاجماعات السابقة التي اشرنا إليها في صدر المبحث لا على غاصبه ، لعدم كونه ملكاً له ، ولا على المغصوب منه لعدم كونه متمكنا من التصرف فيه ، من غير فرق في ذلك بين كونه مما يعتبر فيه الحول كالانعام والنقدين ، وبين كونه مما لا يعتبر فيه ذلك ، كالغلات لما تقدم .

وقد عرفت أن ما في المدارك من الاستشكال في الاخير ليس في محله ، كما قد عرفت أن المدار في وجوب الزكاة على التمكن الفعلى ، لا الاعم منه ومن الشأنى ، وإن تقييد عدم التمكن بما إذا لم يتمكن المالك من تخليصه ولو ببعضه ، وإلاّ وجبت فيما زاد على الفداء لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ضعيف ، ومنها :

المال الغائب

إذا لم يكن في يد وكيله أو وليّه ، وكان خارجاً عن تحت سلطنته واختياره فلا زكاة فيه بلا خلاف فيه ظاهراً ، كما ادعاه جماعة ، بل صرّح العلامة الانصاري بأنه : « لا زكاة فيه إجماعاً نصا وفتوى ، إلاّ أن يقدر على أخذه فتجب » وتدل عليه النصوص

---

(١) المستدرك ج ١ ص ٥١٣ ط ايران سنة ١٣١٨ هـ .

المستفيضة المتقدمة الدالة على إعتبار التمكن من التصرف في المال الغائب في ثبوت الزكاة ، فلو تمكن منه مع غيبته بنفسه أو وكيله فالظاهر وجوب الزكاة عليه ، لاطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض ، بعد دلالة النصوص على إعتبار العجز من التصرف في سقوطها فيه ، فليس مجرد الغيبة موجباً للسقوط ، كما أن مجرد عدمها ليس موجباً للثبوت ، بل المدار في الثبوت والسقوط على التمكن من التصرف والعجز عنه ، سواء كان المال حاضراً أو غائباً .

ولقد أجاد السيد في المدارك في شرح عبارة المحقق في الشرايع : « ولا الغائب إذا لم يكن في يد وكيله أو وليّه : إنما ذكر الولي ليندرج في هذا الحكم مال الطفل والمجنون ان قلنا بثبوت الزكاة فيه وجوباً أو استحباباً ، ولا يعتبر في وجوب الزكاة في الغائب كونه بيد الوكيل ، كما قد يوهمه ظاهر العبارة ، بل إنّما يسقط الزكاة فيه إذا لم يكن مالكه متمكنا منه ، كما يقتضيه ظاهر التفريع ، ودلّت عليه الاخبار المتقدمة ، وصرّح به جماعة منهم المصنف في النافع ، حيث قال : فلا تجب في المال الغائب إذا لم يكن صاحبه متمكنا منه ، ونحوه قال في المعتبر ، فانه قال بعد ان اشترط التمكن من التصرف فلا يجب في المغصوب ، ولا في المال الضايع ، ولا في الموروث عن غائب حتى يصل إلى المالك أو وكيله ، ولا فيما يسقط في البحر حتى يعود إلى مالكه فيستقبل به الحول ، وقال الشيخ في النهاية : ولا زكاة على مال غائب إلاّ إذا كان صاحبه متمكنا منه ، أي وقت شاء ، فان كان متمكنا منه لزمته الزكاة ، ونحوه قال في الخلاف ، وبالجملة فعبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكاة في المال الغائب إذا كان صاحبه متمكنا ، وعمومات الكتاب والسنّة تتناوله . والظاهر أن المرجع في التمكن إلى العرف » .

فبناءً على ما ذكره فالمدار على كون المالك متمكنا على المال الغائب تمام الحول حقيقة أو حكماً .

ثمّ أن جماعة من المتأخرين ، كالمحقق وغيره ألحقوا الوكيل بالمالك ، فاوجبوا زكاة المال الغائب على المالك ، إذا كان في يد وكيله ، وظاهرهم ذلك وإن لم يقدر

المالك على التصرف فيه ، وأخذه لصدق التمكن على المالك عرفاً بتمكن وكيله ، وعدم الفرق في صدق المتمكن عليه بين أن يتمكن بنفسه أو بوكيله ، ولكن المحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط .

قال العلامة الانصاري في زكاته بعد نقل هذا القول : « ولعله الأوفق باطلاق الاخبار ، واشتراط التمكن من التصرف ، إلّا أن يدّعى صدق التمكن على المالك عرفاً بتمكن وكيله » فيكون المدار في الالحاق على صدق هذا العنوان ، وعليه فيمكن أن يقال بأنه إنّما يصدق فيما إذا كان وكيلا عن المالك على الإطلاق ، بحيث يكون مختاراً من قبله في أن يتصرف في المال بانحاء التصرفات ، أو يتركه حتى يحول عليه الحول ، فالالحاق ـ حينئذٍ ـ متجه ، واما اذا كان التوكيل على غير هذا الوجه بحيث لا يعدّ تمكّن الوكيل تمكّن المالك فلا وجه للالحاق .

وأمّا الاستدلال بنصوص النفقة المصرحة بنفي الزكاة عند غيبة المالك ـ مع كون الاهل وكيلاً عنه ـ على اقتصار التمكّن على المالك ، وعدم إلحاق الوكيل به ، فيمكن الجواب عنه ، بأن نصوص خصوص النفقة لاجل كونها في معرض الاتلاف خارجة عن محل الكلام ، كما احتمله في الجواهر أيضاً ، وسيأتي الكلام فيه تفصيلا وما في هذا التعليل من الاشكال ، في مسألة من ترك نفقة لأهله وغاب ، ومنها :

المال المرهون

إذا كان الراهن غير متمكّن من فكّه فلا زكاة فيه على المشهور ، وفي الجواهر : « بل شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً إذا كان غير متمكّن من فكّه ، لتأجيل الدين أو للعجز » خلافاً للشيخ في موضع من المبسوط ، فاوجب في المال المرهون ، معللاً بأن حق المرتهن في الذمّة حيث قال في المحكي منه : « لو رهن النصاب قبل الحول فحال الحول وهو رهن وجبت الزكاة ، فان كان مؤسراً كلّف إخراج الزكاة ، وإن كان معسراً تعلّق بالمال حق الفقراء يؤخذ منه ، لان حق المرتهن في الذمّة » .

وفيه : إن حقه متعلّق بالعين المانع عن تصرف الراهن فيها ، كما قرر في محلّه

ولكن ذكر في الخلاف وموضع آخر من المبسوط ـ على ماحكي عنهما ـ مايوافق المشهور ، وإليك ما نصّ في الأخير :

« لو استقرض ألفاً ورهن بها ألفاً لزمه زكاة الألف القرض ، دون الرهن ، لعدم التمكن من التصرف في الرهن » ونحوه ما ذكره في الخلاف ، فاذاً لا يعد الشيخ مخالفاً بعد تصريحه فيهما بعدم لزوم الزكاة على الراهن ، لعدم تمكّنه منه .

وكيف كان فعدم ثبوت الزكاة في صورة عدم تمكنه من الفك ، المانع من التصرف في العين المرهونة مما لا اشكال فيه. واما مع التمكن من الفك فالمحكي عن جماعة وجوبها ، لصدق المتمكن من التصرف على من كان متمكنا من الفك ، وفيه :

اولاً : منع ذلك لعدم صدق المتمكن ـ حينئذ ـ عليه فعلاً ، بل يصدق عليه أنّه متمكن من تحصيل صفة التمكن التى هى موضوع الزكاة ، وهو غير لازم عليه ، كما هو واضح .

وثانياً : ان المدار في وجوب الزكاة على السلطنة الفعلية ، والسلطنة الشأنية غير كافية فيه ، كما عرفت .

وثالثاً : ان تعلق حق الغير بالعين المرتهنة موجب لنقص الملكية المانع عن تعلق الزكاة بها ، ومجرد كون الراهن متمكنا من الفك غير مجدٍ في ذلك بعد عدم تمامية الملك التى هى شرط في تعلقها بالعين ، وبعد عدم قابليتها في حال الرهن لتعلق الزكاة بها ، فالاقوى عدم تعلقها بها مطلقا ، سواء تمكن من فكها ام لا ، وفاقاً لظاهر بعض ، وصريح آخر . ومنها :

المسروق والمجحود
والمغروق والمدفون فى مكان منسى

فهذه الاربعة من معقد نفي خلاف الشيخ في الخلاف ، وباستثناء المغروق من معقدا جماع العلامة في التذكرة ، كما مرّ تصريحهما بنفي الزكاة فيها صدر المبحث .

والمناط في الجميع واحد و هو عدم تمكن المالك من التصرف في المال في تلك الحالة ، و يدل على الأخير أعني المدفون في مكان منسي ـ مضافا الى ذلك خصوص

حسنة سدير الصير في التى تقدم نقلها في اخبار الباب ، فلاخط .

حكم الشك في التمكن

قد عرفت ـ مما قدمناه ـ ان المدار في التمكن من التصرف على العرف ، فان هذا اللفظ ـ كما سمعت ـ من الجواهر ايضاً ، وان لم يكن موجوداً في نصوص الباب إلاّ ان الموجود فيه مايرادفه ، فتكون العبرة حينئذٍ بمفهومه العرفى ، اومايرادفه ، اذ بعد مالم تكن له حقيقة شرعية ورتب عليه حكم شرعى كان بماله من المفهوم العرفي العام موضوعا لهذا الحكم ، لورود الخطابات الشرعية على ذلك ، و حيث ان الفهم العرفي قد يختلف ، ويشك العرف فيمصداقه ومفهومه ينتهي الامر الى ماتقتضيه الاصول والقواعد ، وحينئذٍ فنقول الشك فيه تارة يكون في الشبهة الخارجية الموضوعية ، واخرى في الشبهة المفهومية .

اما الاولى : فحكمها مع العلم بالحالة السابقة استصحابها المنقح للموضوع ، والرجوع اليها ، مع الجهل بها فان بنينا على ان مقتضى ظاهر الادلة السابقةالتقييد لاطلاقات وجوب الزكاة ، فالمرجع البراءة لرجوع الشك فيهالى الشك فيشرطوجوبها المستلزم للشك فيالمشروط ، اواستصحاب العدم ، وان بنيناعلى ان ظاهرها التخصيص فيرجع اليهما ايضا ، بناء على ما هو الحق من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيه . نعم لوجوزناه لكانالمرجع عموم الوجوب ، فحيث أنّ الظاهرمن النصوص المتقدّمة التقييد فالأقرب سقوط الزكاة .

و اما الثانية فاللازم فيها الرجوع إلى عموم الوجوب أو الإطلاق ، كما هو الشأن في كلّ مخصّص أومقيّد مجمل ، ولامجال للرجوع إلى الاصلين المتقدمين ، اذ الشك عند اجمال الخاص أو العام يرجع الى الشك في زيادة تخصيص أو تقييد ، وفي مثله يرجع الى إصالة العموم أوالاطلاق ، لاالى البراءة أوالاستصحاب ، فوجوب الزكاة في هذه الصورة متعيّن .

حكم الزكاة في الدين

لاخلاف ظاهراً في عدم وجوب الزكاة في الدين اذالم يكن تأخيره من قبل صاحبه حتى يقبضه ، بل في الجواهر : «الاجماع بقسميه عليه» .

وتدل عليه روايات :

منها : صحيحة ابن سنان السابقة : «لاصدقة على الدين و لاعلى المال الغائب عنك حتى يقع في يدك» .

ومنها: موثقة اسحق بن عمّار ، قال : « قلت لأبى ابراهيم الدين عليه زكاة ؟ قال عليه السلام لا ، حتى يقبضه ، قلت :فاذاقبضه أيزكيه ؟ قال عليه السلام : لا ، حتى يحول عليه الحول في يده» [1] .

و منها موثقة الحلبى عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «قلت له ليس في الدين زكاة ؟ قال عليه السلام : لا» [2] .

ومنها : موثقة أبى بصير ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يكون نصف ماله عينا ، و نصفه دينا ، فتحل عليه الزكاة ؟ قال عليه السلام يزكى العين ، و يدع الدين ، قلت : فانه اقتضاه بعد ستة أشهر ، قال : يزكّيه حين اقتضاه» [3] .

ومنها : صحيحة ابراهيم بن محمود التى مرّ نقلها فى صدر المبحث .

ومنها : موثقة سماعة قال : «سألته عن الرجل يكون له الدين على الناس تجب فيه الزكاة ؟ قال عليه السلام : ليس فيه زكاة حتّى يقبضه ، فاذا قبضه فعليه الزكاة ، و ان هوطال حبسه على الناس حتى يمرّ لذلك سنون ، فليس عليه زكاة حتى يخرج ، فاذا هوخرج زكاه لعامه ذلك . . » [4] .

ويشهد له ايضاً الأخبار السابقة التى مرّ نقلها في اعتبار التمكن من التصرّف الدالة على انّ كل مالايحول عند ربّه فلاشيء عليه ، كماياتى نقل بعضها ايضافي اعتبار

(١ ، ٢) الوسائل الباب ٦ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

(٤،٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة .

الحول في زكاة النقدين .

نعم : ظاهر خبر عبد الحميد بن سعد الوارد في المؤجّل تزكيته على الملّى الثقة بعد القبض لكل مامرّ به السنين قال : «سألت اباالحسن عليه‌السلام عن رجل باع بيعاً الى ثلاث سنين من رجل مليّ بحقه و ماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمرّ به أويزكيه اذا أخذه ، فقال عليه‌السلام لا، بل يزكيه اذا أخذه ،قلت له: لكم يزكيه ، قال :قال ـ ع ـ لثلاث سنين »[1] .

لكنه ـ بعد الغضّ عن انه لاعامل بمضمونه ظاهراً ـ محمول على الاستحباب ، كما صرّح به جمع من الاصحاب ، بشهادة غيره من الاخبار المتقدمة ، وقد يحتمل ان يكون المقصود في هذه الرواية زكاة مال التجارة ، لازكاة النقدين ، من حيث هي، وفي الحدائق بعد مانقل عن جملة من الاصحاب حمله على الاستحباب ، قال : «والأظهر حمله على ماذا كان تأخير القبض من صاحب المال ، أوحمله على مال التجارة ، وعدم الوضيعة عن رأس المال» و كيف كان فلا كلام في عدم وجوبها على الدين الذى لم يكن تأخيره من قبل صاحبه ، إنّما الكلام فيما اذا كان تأخيره من قبله ، وكان يقدر على اخذه متى شاء وبسهولة».

فعن الشيخين في المقنعة والنهاية ، والمبسوط ،والخلاف، وجمل السيّد،وغيرها: وجوب الزكاة على مالكه . وعن ابن الجنيد ،وابن أبى عقيل ، والحلّى : عدم وجوبها وفي الحدائق نسبة هذا القول الى المشهور بين المتأخرين و متاخريهم . بل في الجواهر «هو المشهور شهرة عظيمة ، بل عليه اجماع المتأخرين ، ويدلّ عليه جميع الاخبار المتقدمة » .

و استدل للقول بالوجوب بروايات :

منها : خبر عمر بن يزيد عن أبى عبدالله عليه‌السلام : «ليس في الدين زكاة الاّ ان يكون صاحب الدين هوالذى يؤخره فاذا كان لايقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه »[2] .

---

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب ممن تجب عليه الزكاة .
(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب ممن تجب عليه الزكاة .

ومنها: خبر عبدالعزيز قال: «سألت اباعبدالله عن الرجل يكون له دين قال ـ ع ـ كل دين يدعه وهو اذا أراد أخذه فعليه زكاته، وما كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة»[١].

و منها : صحيحة أبي الصباح الكناني ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل ينسيء أو يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكاته ؟ قال ـ ع ـ يزكّيه ، ولا يزكّي ماعليه من الدين . انّما الزكاة على صاحب المال»[٢].

ومنها : موثقة زرارة السابقة التى نقلناها في اعتبار التمكن .

ومنها : صحيحة اسماعيل بن عبدالخالق : «سألت ابا عبدالله عليه السلام أعلى الدين زكاة ؟ قال عليه السلام لا ، إلّا ان تفرّ به »[٣].

و هذه النصوص وان كان ظاهرها الوجوب ، واخص من الاخبار النافية ، إلّا أن الانصاف بعد الإغضاء عما يخدش في بعضها ـ سنداً ـ كخبرى عمر بن يزيد ، و عبد العزيز ، و بعضها ـ دلالةً ـ كموثقة زرارة بانها اجنبية عن المدعى . إنّ حملها على الاستحباب اولى وأهون من تقييد تلك الأخبار النافية بحملها على الدين الذى لم يكن تأخيره من قبل صاحبه ، فان ذلك يوجب انتفاء خصوصية الدين ، و هو خلاف ظاهر تلك الاخبار ، مع ان بعضها ، كخبر الكناني ، الذى بظاهره معارض للمعتبرة المصرحة بانه لاصدقة على الدين .

مما لا يقبل تقييده بالدين الذى يكون تأخيره من قبل صاحبه ، لأنّ مورده النسيئة الظاهرة في المؤجّل ، الذى لاسلطنة للمالك على استيفائه مهما أراد ، ولاأقلّ من كون المؤجل من اظهر مواردها ، كما لايخفى .

ويشهد لهذا الحمل ـ اى حمل هذه النصوص على الاستحباب ـ خبر على بن جعفر عليه السلام المروي عن كتابه ، وعن قرب الاسناد للحميرى : « انه سأل اخاه عليه السلام عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة ؟ قال عليه السلام :

---

(١) الوسائل فى الباب ٦ من ابواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب عليه .

(٢) الوسائل الباب ٩ من ابواب من تجب عليه الزكاة و من لا تجب عليه .

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة و من لاتجب عليه .

لا ، حتى يقبضه ويحول عليه الحول » .

و هذا الخبر معارض لهذه النصوص ، وصريح في عدم وجوب الزكاة على الدين اذا قدر صاحبه ان يأخذه متى شاء ، فيكون قرينة لحملها على الاستحباب . و ربّما يؤيد الاستحباب رواية على بن جعفر الاخرى عن أخيه موسى عليه السلام قال : « ليس على الدين زكاة إلاّ ان يشاء ربّ الدين أن يزكيه » (١) .

ثم انه بناءً على وجوب الزكاة على الدين فاللازم تخصيصه بما كان من جنس النقدين ، لا الحيوان لانصراف مادلّ على ثبوتها في الدين عنه ، ولاشتراط السوم فيه تمام الحول ، وليس ذلك لأجل عدم اتصاف ما في الذمة بالسوم ، كي يقال بان نفس الحيوان كما يثبت في الذمة كذلك يثبت كل من قسميه من السائمة والمعلوفة فيها بل لأن صدق السوم وصدور هذا الوصف منه شرط في تعلقها به في تمام الحول ، وهذا متعذر الحصول بالنسبة الى ما في الذمة ، كما لايكاد يخفي ذلك على المتأمل .

حكم ما لو نذر التصدق بالعين الزكوية

لو نذر التصدق بالعين الزكوية فله صور مختلفة يختلف حكمها باختلافهافان النذر المتعلق بالتصدق بها تارة يكون مطلقاً غير موقت ولامعلقا على شرط ، واخرى يكون موقتا بما قبل الحول او بما بعده ، او بنفس الحول ، و ثالثة يكون معلقا على شرط ، وعلى الاول فاما ان يكون متعلق النذر فعلا أو نتيجة ، و على التقديرين فاما ان يكون النذر في اثناء الحول أو بعده .

اما الصورة الاولى ـ اعنى كون متعلق النذر المطلق فعلاً و في اثناء الحول ـ فالظاهر عدم الخلاف في عدم وجوب الزكاة ، لانقطاع الحول به ، وتعين العين للصدقة او لعدم التمكن من التصرف فيها ان لم نقل بخروجها عن ملكه بالنذر ، فلاتكون ملكيتها تامة كي تشملها ادلة الزكاة ، فلايجوزله التصرف فيها المنافي للنذرالمخالف لمادلّ على وجوب الوفاء به ، فالمالك ممنوع عن التصرف فيه مطلقا ، سواء قلنا في

---

(١) الوسائل الباب ٦ من ابواب من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب عليه .

وجه المنع ثبوت حق لله سبحانه و تعالى في العين ، أو ثبوت حق للفقراء الذين نذر تصدقها عليهم ، لان ثبوت هذا الحق يمنع عن التصرف في متعلقه ، كما هو مقتضى قاعدة السلطنة على الحقوق التى تمنع عن جميع التصرفات المنافية لها في سائر المقامات ايضا . بل لوقلنا بعدم ثبوت حق لهما في العين لكان مقتضى تبعية التكليف بحفظ المال للتكليف بالوفاء بالنذر ـ مقدمة للتصدق ـ هو المنع ايضا عن كل ماينافي ذلك التكليف النفسي ، أي الأمر بالتصدق .

فهذه الصورة ممالااشكال فيها ، سواء تعلق النذر بتمام النصاب أو بعضه ، بلاخلاف فيه على الظاهر ايضاً ، ولاتردد من أحد ، كما عن شرح الروضة ، اذ لافرق في مانعيّة عدم القدرة على التصرف بين تمام النصاب وبعضه ، مضافا الى ماقيل من استحالة التكليف بالزكاة في صورة تعلق النذر بالكل ، اذ لايجتمع في مال واحد حقان يحيط احدهما بالآخر .

و اما اذا كان النذر بعد مضي الحول ، وتعلق الزكاة : فالواجب اخراجها ـ اولاً ـ بلا اشكال ، عملاً باطلاق دليلها الذى لامعارض لها ، ثم الوفاء بالنذر ان كان متعلقه مازاد على المقدار الواجب في الزكاة ، لاطلاق دليل الوفاء به بلامعارض ايضاً .

واما اذا كان متعلق النذر مجموع النصاب ، فقد يقال : بوجوب اخراج الزكاة ـ اولاً ـ ايضاً ، ثمّ العمل بالنذر والتصدق بالباقى أخذاً بقاعدة : « مالا يدرك كله لايترك كله » بناء على شمولها لمثل المقام .

ولكن فيه ماعرفت من ان تعلقه بحق الغير مانع عن صحته ، اذ المفروض تعلقه بجميع النصاب المتعلق لحق الغير فلاينعقد حتى يمكن الاستناد بتلك القاعدة .

نعم: لو كان مفاد النذر التصدق ـ بعد فك النذر ـ صحّ لرجحان المنذور حينئذٍ فيجب فكه باداء الزكاة من مال آخر .

و أمّا اذا كان مفاده التصدق بعين النصاب على حاله بطل بالنسبة الى مقدار الزكاة ، لعدم تمكنه من التصرف في تمام النصاب ، من دون دفع الزكاة وعدم رجحان المنذور .

ويحتمل في هذه الصورة وجوب الوفاء بالنذر ـ اولاً ـ واداء الزكاة من مال آخر فان المالك اذا جاز له أن يتعهد اداءها من غير جنس النصاب كان مقتضى نذره التصدق بالجميع ، هو الالتزام بادائها من غيره مقدمة للوفاء بالنذر .

و اما الصورة الثانية ـ اعني كون متعلق النذر المطلق نتيجة و كان في اثناء الحول ـ فالحكم بوجوب الزكاة وعدمه مبني على صحة هذا النذر وعدمها ، فبناءً على الصحة ، و خروج العين بذلك عن ملك المالك ـ كما هو المحكي عن تصريح جماعة به ـ فالوجه عدم الوجوب ، بل في المدارك نسبة ذلك الى قطع الاصحاب ، و ان نذر النتيجة اولى من نذر الفعل في منعه عن وجوب الزكاة ، حيث قال: « واولى منه ـ اى من نذر الفعل ـ لوجعله صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الاصحاب ، وان كان للنظر فيه مجال » و قد صرّح الشهيد في المسالك بهذه الأولوية .

ولعل وجهها : ان نذر الفعل مانع عن الشرط وهو التمكن من التصرف ، ونذر النتيجة مانع عن السبب وهو الملك ، فهو اولى بالمنع عن وجوب الزكاة من نذر الفعل ، مع ان ظاهر المدارك: ان صحة نذر النتيجة مفروغ عنها عند الاصحاب ، اما لبنائهم على صحة نذر الغايات مطلقا ، أوصحة خصوص نذر الصدقة ، كنذر كون الحيوان هديا ، أواضحية . بل وعن بعضهم : دعوى الاجماع على خروج الحيوان عن الملكيّة ، اذا نذر كونه هديا ، وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية .

و اما ما اشار اليه في المدارك من التنظر في هذا النذر : فلعلّ وجهه هو أن ظاهر هذا النذر تحقق الغاية بنفسها ، من غير توسيط سبب ، و هوغير مقدور شرعا ، لان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر كون متعلقه فعلاً اختيارياً للمكلف ، ليتصور فيه البر والحنث ، فلابد من الحكم ببطلانه ـ لواريد نفسها ـ من دون تأويل بارادة السبب من الغاية ، بل قد يقال بانالا نعقل من قوله : « لله عليّ ان يكون هذا المال صدقة » معنى إلا الالتزام بان يجعله كذلك ، فلافرق بينه وبين قوله : « لله عليّ ان افعله كذلك » فيمكن الوفاء بهذا النذر ، ولو بايجاد اسبابها ، لا لأن الامر بالوفاء راجع

الى ايجاد السبب ، بل لتوقفه عليه .

وبالجملة : ان نذر النتيجة بناءً على الصحة إن كان في اثناء الحول: فيوجب لخروج الملك وعدم وجوب الزكاة ، وان كان بعد مضي الحول فالكلام فيه الكلام في نذر الفعل بعينه .

وكيف كان فالمسألة من الغوامض ، واختلفت فيها كلماتهم على أقول ثلاثة : الصحة مطلقاً ، والبطلان مطلقا ، والتفصيل بين الغايات التى لها سبب خاص كالبيع ، والنكاح ، والطلاق ،ونحوها ، فحكم فيها بالبطلان ، لعدم تحقق الغاية بمجردالنطر وبين مالم يكن للغاية المنذورة سبب خاص ، فيحكم بالصحة ، وهو لايخلو من قوة ولتمام الكلام فى هذا المقام وما ذكروا فيه من النقض و الابرام ، وكذا الادلة التي اقيمت لتلك الاقوال محل آخر .

و امّا الصورة الثالثة ـ أعنى كون النذرموقتا بما قبل الحول ، اوبما بعده ، او بنفس الحول ـ فان كان موقتا بما قبل الحول و وفى به فىوقته فلا اشكال فى سقوط الزكاة ، إذا لم يبق بعد ذلك مقدارالنصاب ، لانقطاع الحول بالتكليف بالوفاء بالنذر .

وكذا ان لم يف به وقلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ، بل مطلقا لانقطاع الحول بمجرد النذر الذى قد عصى به ، كما صرّح به العلامة الانصارى فى زكاته حيث قال : « فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكاة ، سواء وفى بالنذر فى وقته ام لم يف ، و سواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت املا ، لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق . وقد عرفت الحال . وفى شرح الروضة : انّه لاشبهة فى وجوب الزكاة ـ هنا ـ لو لم يف بالنذر فى وقته ،ولم نوجب القضاء ،

وفيه : انمجرد التكليف بالتصديق يوجبانقطاع الحول من غير توقف على الوفاء ، إلاّ ان الظاهر ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لومنع من التكليف باخراج الزكاة لامطلقا » .

واستشكل فيه المحقق الهمدانى بما حاصله : ان مجرد تعلق التكليف بالتصدق في وقت معين ـ من غير ان يحدث في متعلقه حق للغير ـ لايوجب انقطاع الحول ،ولا

نقصاً في ملكيته عرفاً كي لاتتناوله عمومات الزكاة ، والتمكن من التصرف في النصاب في تمام الحول الذي يستفاد اعتباره من الادلة انما هو كون المال تحت يده ، بحيث يكون ترك التصرف فيه مستنداً الى اختياره في مقابل الغائب والمغصوب ، فوجوب صرفه وقتاً ما . في اثناء الحول الى مصرف خاص لم يصرفه فيه حتى مضى عليه الحول لا يكون منافياً له اذ يصدق عليه انه شيء مملوك له ، و كان متمكنا من التصرف فيه في تمام السنة و لم يتصرف .

و فيه : ان مقتضى الاجماع والنصوص على اعتبار القدرة على التصرف في تمام الحول: حقيقة كون المال تحت يده واختياره طول الحول ، ولايمنعه عن ذلك مانع شرعي أو عقلي ولو في وقت خاص ، فعدم تمكنه منه في وقت معين بالنذر يخرجه عن كونه مما يمكن التصرف فيه تمام الحول كذلك ، فيوجب انقطاع الحول ونقصاً في ملكيته ، فلاتتناوله عمومات أدلّة الزكاة ، ومنه يظهر ما في الوجه الاول .

نعم : اذا مضى عليه الحول من حين العصيان ـ اى من حين عدم الوفاء بالنذر ـ وجبت عليه الزكاة ، على القول بعدم وجوب القضاء ، لشمول أدلتها للفرض بعد اجتماع شرائط الوجوب ، وامّا إن كان النذر مؤقتا بما بعد الحول فالحكم بوجوب الزكاة فيه و عدمه منبي على ان الوجوب في الموقت يتنجز بحضور وقت المنذور ، أو عند إنشاء صيغته ، كما هو الظاهر .

فعلى الاول: تجب عليه الزكاة ، لعدم ثبوت التكليف بالوفاء بالنذر قبل الوقت ، و عدم نقص في الملكية ، فلامانع ـ حينئذ ـ من التصرف في العين ، واخراجها منها ثمّ التصدق بما بقي بعد الزكاة في الوقت .

و على الثاني : فالواجب هو الوفاء بالنذر ، لانقطاع الحول بتنجز التكليف به و ان لم يحضر وقته ، فيجب حفظ العين وابقاؤها مقدمة للوفاء به ، فانه ـ حينئذ ـ كالنذر المطلق يجب حفظ مقدماته ، و يمنع عن تعلق الزكاة بها مطلقا ، سواء تعلق بمجموع النصاب أو ببعضه ، وسواء قلنا بوجوب القضاء في الموقت ام لم نقل ، فالمالك ممنوع عن التصرف فيها شرعا . مقدمة للوفاء بنذره الذى هو واجب مطلق ، و هو

كالمانع العقلى مانع عن تعلق الزكاة بها .

و دعوى : إن حولان الحول سبب لوجوب الزكاة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهوغيرمشروع مدفوعة: بمنع كون الحولان سبباً لوجوبها مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذى هو راجح و قابل للنذر .

كما ان دعوى : ان مقدمة الواجب الموقت غير واجبة لايجب حفظها الاّ بعد حضور وقته فالنذر غيرصالح للمنع عن وجوب الزكاة مدفوعة ايضا : بانها على فرض تسليمها مسموعة في غير النذر من الموقتات التى لاوجوب لها قبل الوقت .

و اما النذر فلاينبغى التأمل في ان زمان تعلق التكليف بايجاد المنذور في وقته هوزمان حدوث سببه ، الذىهوانشاء صيغته ، لازمان حضورالفعل ، كما يشهدبذلك العقلوالعرف ، فحاله ـ حينئذٍ ـ حالالواجب المطلق ، يجبحفظ مقدماته ،ولايجوز اتلافها للوفاء به .

و أمّا إن كان النذر موقتا بنفس الحول ، فقال العلامة الانصارى في زكاته : « وعلى القول بتنجز التكليف بحضوروقت المنذور، فان كان بعد الحول وجبالتصدق بما بقي بعد الزكاة ، وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكاة والتصدق ، فان وسعهما وجب الجميع ، وإلاّ فيمكن القول بوجوب اخراج الزكاة بالقيمة ، وصرف المال في النذر ، ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكاة ، ويحتمل صحته فيه و صرفه الى الذمة ، ويحتمل القرعة ، والاول لايخلو عن قوة ، إلاّ ان يعلم من النذروالتنجيز جواز العدول الى القيمة ، فلايبعد التنجيز » .

ولعل وجه ماذكرمن ترجيح الاول اذالم يسع المال لهماهوان مقتضىالقاعدة في تزاحم الحكمين في مورد واحد تقديم ما ليس له البدل على ماله البدل ، لتقديم ازالة الخبث على الحدث اذا لميسع الماء الاّ لأحدهما، فاخراج الزكاة بالقيمةبدل عنها ، فيقدم النذر عليها ، لكنه لايخلو من تأمل .

و هنا احتمالات اخرى ، منها : بطلانهما معاً ، لما قيل ان مقتضى الاصل في تزاحم السببين في حقوق الناس ـ عند عدم امكان الجمع بينهما ـ البطلان ؛ و منها:

التنصيف بين المستحقين ، جمعا بين الحقين ، ومنها : إعمال قاعدتي التعارض بين دليلي الزكاة والنذر ، ومنها : إعمال قاعدة التزاحم . وحيث ان البحث عن هذه المحتملات ومايمكن ان يتوجه عليها من المناقشات خارج عن وضع الكتاب نضرب عنه ، ونوكله الى محل آخر .

واما الصورة الرابعة ـ اعني كون النذر معلقا على شرط ـ فتارة : يكون الشرط المعلق عليه مما يعلم بحصوله قبل الحول ، و اخرى : يعلم به بعد الحول ، و ثالثة : يعلم به مقارناً له ، و رابعة : يعلم بعدمه ، و خامسة : يحتمل حصوله كذلك .

فعلى الاول : فالظاهر عدم الاشكال في سقوط الزكاة ، فيمنع من التصرف من حين انشاء الصيغة ، بناءً على انه زمان الوجوب ، وان لم يكن زمان الواجب ،فينقطع الحول حينئذٍ ، فحكمه حكم الموقت في جميع ما ذكر ، وان قلنا بالوجوب من حين تعلق الشرط انتظر زمانه .

و على الثاني : فقد يقال بوجوب الزكاة ، اذ قبل حصول الشرط لاحقٌ ، ولاتكليف يمنعان عن وجوبها .

ولكن يرد عليه : بان جواز تصرف المالك في الحول شرعاً ينافي الحق المتعلق بالعين ، ولو في زمان مستقبل لاستلزامه تفويت ذلك الحق ، أو تخصيص دليل وجوب الوفاء بالنذر ، بناءً على تقديمه على مادل على جواز التصرف في الملك بغير المقام ، فيلزم بطلان النذر ، والمفروض صحته ، واليه يرجع ما افاده الشهيد في المسالك في أحد احتماليه ، حيث قال : « و أمّا لولم يحصل الشرط ففي منع النذر من التصرف فيه نظر من تعلق النذر به ، واستلزام التصرف فيه بالنقل عن ملكه بطلان النذر، ومن عدم مخاطبته بالوفاء به حينئذ ، وإلاّ لتقدم المشروط على الشرط » .

وان كان فيما ذكره من الاحتمال الثاني ما لايخفى ، فان جواز التصرف في العين شرعاً ، كما ينافي الحق ومفوت له كذلك ينافي التكليف ومفوت لموضوعة ولو في زمان متأخر عنه ، فلايجوز التصرف فيها عقلاً ، وليس المالك مكلفا بالوفاء به حين انشاء الصيغة ، بل يجب عليه ذلك عند تحقق الشرط ، و ان كان زمان الوجوب من

حينه ، فلايلزم محذور التقدم .

و على الثالث : فقد يقال بوجوب الزكاة هنا أيضا ، فان عدم تمكن المالك من التصرف في العين في زمان قليل من آخر الحول لايكون منافيا لوجوب الزكاة ، ولامضرّاً بصدق المتمكن عليه ، بعد ما كان ذلك الزمان بمقدار لايعتنى به عرفا فيكون النذر ـ حينئذ ـ متعلقا بحق الغير ، ولايصح .

وفيه: ما اشرنا اليه فيماسبق من ان ظاهر النصوص والفتاوى : اعتبارالتمكن في تمام الحول حقيقة ، بحيث يكون تخلل مقدار من الزمان في آخر الحول ـ وان كان قليلا جداً ـ قادحا في الصدق .

واما دعوى صدق المتمكن عليه بالمسامحة العرفية لقلة الزمان فلايعتد بها في المقام ، ولذا قيل بانّا لو بنينا على عدم وجوب الزكاة فيما اذا حصل الشرط بعد الحول فهنا اولى ، اذ بعد عدم الاعتداد بتلك المسامحة يكون حال الفرض حال حصول الشرط في اثناء الحول، فحكمه حكمه في وجوب الوفاء بالنذر ، وعدم جواز التصرف في العين.

و على الرابع ـ اعنى كون الشرط مما يعلم بعدم حصوله ـ فهو كالعدم ، للقطع بعدم تحقق الشرط ، فلامانع من التصرف في العين .

وعلى الخامس ـ اعنى كون الشرط محتمل الحصول و العدم ـ إمّا قبل الحول أو بعد الحول ، أو مقارناً له ، ففيه وجوه واحتمالات :

احدها : وجوب الزكاة اذا حال الحول، قبل حصول الشرط ، لانه مال مملوك حال عليه الحول .

ثانيها : عدم وجوبها ، لمنعه من التصرف فيه من حين الصيغة ، بناءً على انه زمان الوجوب ، وان لم يكن زمان الواجب .

ثالثها : التردد ـ كما هو المحكي عن ظاهر غير واحد ـ ولعلّه للوجهين المتقدمين .

وقدعرفت مافي اوّلهما ، اذ بعد البناء على ان المالك مكلف بالوفاء بالنذر من حين انشاء الصيغة في ظرف حصول شرطه يكون ممنوعا من التصرف فيه ، وغير متمكن

منه ، فهو حينئذٍ كالنذر المطلق يجب حفظ مقدماته ، ولايجوز اتلافها كمامرّت الاشارة اليه ، ومنه ينقدح مافي التمسك باصالة عدم الشرط ، واستصحاب جوازالسابق للجزم بانقطاعهما ، كمالايخفى .

والأولى في المقام أن يقال : ان الشرط الذى يحتمل حصوله ان كان راجعاً الى اختيار المكلف ، كمالو نذر التصدق بالعين الزكوية على تقدير وقوع امر كان ذلك الامر اختيارياً له فلااشكال في جواز التصرفات المخرجة عن الملك في هذه العين ، وعدم خروجها بهذا النذر عن ملكه ، ولاعن تحت قدرته واختياره ،فان ذلك الأمر الاختيارى الذى جعل شرطا لحصول الفعل المنذور شرطاختيارى ،وتحصيله غيرواجب ،فلايكون قاطعاً للحول . و لامانعاً عن وجوب الزكاة اذا حال الحول .

و مثله : مالو نذر التصدق بالعين ،معلقاًعلى بقائها في ملكه الى حين تحقق الشرط الذى يحتمل وقوعه ، فان بقاءها الى ذلك الحين شرط للوجوب ، نظير المقدمات الوجوبيّة للواجبات المشروطة ، فلايكون هذا النذر ايضاً مانعاً عن وجوب الزكاة ، ولاتخرج عن ملكه،ولاعن اختياره. واما اذالم يكن الشرط اختياريا للمكلف ولا بقاء العين في ملكه شرطا للوجوب ، بل مقدمة للواجب فيمكن ان يقال بانقطاع الحول بذلك، كالموقت لوجوب حفظ هذا المال وترك التصرف فيه مقدمة للوفاء بالنذر الذى تنجز التكليف به من حين انشاء صيغته .

ولكن نوقش فيه : بان الذى وجب بالنذر هوالتصدق بالعين المعينة ،على تقدير حصول الشرط ، وهذا هوالمراد من الوفاء الذى وجب عليه بالنذر ، فحاله حال سائر المقدمات الوجوديّة للواجبات المشروطة ، بناءً على تعلق التكليف بهامن حين انشاء الطلب ، لابعد حصول الشرط ،ولكن لايتنجز التكليف بهاالابعد احراز تحقق الشرط في وقته، والآن فينفى وجوب مقدماته بالأصل .

واجيب عنه : بان حقيقة النذر هوالالتزام بصرف العين الى ماالتزم به ، وليس لأمر الشارع بالوفاء به معنى الّا ايجاب ذلك الالتزام ، وايجاد الفعل المنذور ، على تقدير تحقق شرطه في وقته باى نحو يقتضيه التزامه في حفظ مقدمات العمل به، كابقائها

وعدم صرفها في غير ماالتزم به ، وعدم تعجيز نفسه عن فعله ، فلايجوز له التصرف فيها بالاخراج عن ملكه المنافي لهذا الالتزام ، الذى امر الشارع بالوفاء به ، و هو حسن . و الله العالم بحقايق احكامه .

حكم الاعيان الزكوية المشتركة

اذا كانت الاعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أوازيد ، فالمعتبر في وجوب الزكاة عليهم بلوغ نصيب كل واحد منهم النصاب ، بلاخلاف ولااشكال فيه ظاهراً ، فلاتجب اذا كان النصاب الواحد مشتركاً ، كمالانه ان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه خاصة ، لان الشرط في وجوبها ـ كماهو مفادالادلة ـ بلوغ ماملكه من الاجناس حدالنصاب ، فيدور الحكم وجوداً وعدماً مداره .

ويدل عليه ـ مضافا الى دعوى الاجماع بقسميه عليه كما في الجواهر ـ خبر زرارة المروي عن العلل ، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث ،قال قلت له: «مأتي درهم بين خمسة اناس أو عشرة حال عليها الحول ، وهي عندهم أيجب عليهم زكاتها ؟ قال عليه السلام : لا بمنزلة تلك ـ يعني جوابه في الحرث ـ ليس عليهم شيء حتى يتم لكل انسان منهم مأتادرهم ، قلت : و كذا في الشاة ، والابل ، والبقر ، والذهب ، و الفضة ، و جميع الاموال ؟ قال عليه السلام : نعم» (١) .

واستدل له ـ أيضاً ـ بقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة محمد بن القيس ، في حديث زكاة الغنم قال عليه السلام : « ولايفرق بين مجتمع ، ولايجمع بين متفرق» (٢) .

وبقوله عليه السلام أيضاً في سؤال محمد بن خالد ، عنه ، عن الصدقة : « مر مصدّقك ان لايحشر من ماء الى ماء ، لايجمع بين المتفرق ، ولايفرق بين المجتمع» (٣) .

وهذه العبارة في الاخيرين محمولةعلى الافتراق والاجتماع في الملك ، كماعن العلامة في التذكرة ، حيث قال في جواب المخالفين الراوين لهاعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ،

---

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب زكاة الانعام .

(٣) الوسائل الباب ١٢ من ابواب زكاة الانعام .

واستد لالهم بها على ارادة الاجتماع في المكان: « بانا نحمله على انه لايجمع بين متفرق في الملك ليؤخذ منه الزكاة زكاة رجل واحد ، ولايفرق بين مجتمع في الملك . فان الزكاة تجب على الواحد وان تفرقت امواله » .

ولواشكل الاستدلال بهما للاجمال والتشابه لكان فيما عداهما من الاجماع وخبر زرارة غنى و كفاية .

حكم ما اذا اعطى أحد الشريكين زكاته

اذا كان نصيب كل من الشريكين بقدر النصاب فاعطى احدهما زكاة حصته من مال آخر ، أومن المال المشترك باذن الآخر قبل القسمة ، ثم اقتسماه ، فان احتمل المزكّي أنّ شريكه يؤدّي زكاته فلا اشكال ، و ان علم انه لايؤدّي ، فقد يقال با بتناء ذلك على ان تعلقها به كان على نحو الاشاعة ، أو من قبيل الحق في العين ، فعلى الاول يتوجه الاشكال لو لم يكن للمالك ولاية القسمة مع شريكه ، و مع الشك في ذلك لم تصح ، و على الثاني امكن اثبات ولايته على قسمة ماله ـ بقاعدة السلطنة ـ لعدم منافاة القسمة للحق ، اذ هو على حاله في موضوعه ، غاية الامر ان الموضوع صارمعينا بعد ما كان مشاعا ، كما هو كذلك في سائر الحقوق المتعلقة بالجزء المشاع التى لاينافيها افراز موضوعها و تعيينها بعد الاشاعة ، و كذا الحال لو كان التعلق من قبيل الكلي في المعين ، اذ الخصوصيات الخارجيّة لمّا كانت ملكاً للمالك كانت تحت سلطنته ، فله القسمة مع شريكه ، لكن الظاهر عدم الاشكال حتى على القول بالاشاعة ايضاً ، اذ بعد اعطاء المزكّي زكاته يكون المزكّى مشاعاً في المجموع ، و با لقسمة تفرز حصته المزكاة عن حصة شريكه غير المزكاة ، إلّا أن يقال بعدم ولاية المالك على القسمة ، لكن الظاهر امكان اثباتها ايضاً ـ بقاعدة السلطنة ـ كما في الصورتين الاخيرتين فلا اشكال ، فتأمل .

حكم الاموال الزكوية من الاجناس المختلفة

اذا كان عنده اموال زكوية من اجناس مختلفة و كان كلها أو بعضها اقل من النصاب ، فلايجبر الناقص منها الجنس الآخر بلاخلاف فيه ظاهراً ، بل عن

جماعة دعوى الاجماع عليه .

و في المدارك : « هذا قول علمائنا اجمع » ويدل عليه ـ مضافا الى عموم مادل على اعتبار النصاب في كل جنس ـ صحيحة زرارة ، « قال قلت لابي عبدالله : رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهما وتسعة عشر ديناراً أيزكيهما ؟ فقال عليه السلام : ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم ، قال زرارة : و كذلك هو في جميع الاشياء »[1].

ونحوها غيرها .

وقد يتوهم معارضتها بموثقة اسحق بن عمار عن أبي ابراهيم عليه السلام ، و قال : قلت له : «تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء ؟ فقال عليه السلام اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكاة ، لان عين المال الدراهم و كل ماخلا الدرهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الي الدراهم في الزكاة والديات»[2] .

لكنها لا تصلح للمعارضة ، مع عموم الادلة الدالة على اعتبار بلوغ النصاب في كل جنس ، وخصوص الصحيحة المتقدمة ، مع انه لم ينقل القول بمضمونها عن احدمنا، فتحمل على التقية ، او على زكاة مال التجارة ، أو على ما عن الشيخ من احتمال ارادة بلوغ الفضة ـ خاصة ـ النصاب ، و ان كان بعيداً ينافيه التعليل .

حكم مالو استطاع الحج بالنصاب

لو استطاع الحج بالنصاب ، فاما أن تكون تمامية الحول المشروط بها وجوب الزكاة ، قبل سير القافلة ، او متأخرة عنه ، او مقارنة له ، فإن كانت تماميته قبل السير والتمكن من الذهاب وجبت الزكاة أولاً ، ثم يجب عليه الحج ان بقيت الاستطاعة بعد اخراجها ، والا فلا ، لجواز تصرفه في المال الموجب لزوال استطاعته من الذهاب ، و عدم وجوب حفظه قبل التمكن منه ، و ان كانت تماميته متأخرة عنه فالظاهر وجوب الحج عليه ، اذا توقف على صرف عين المال ، لتحقق الاستطاعة التي هي شرط وجوبه . فيجب عليه حفظ المال حفظاً للاستطاعة ، ولايجوزله التصرف

---

(١) الوسائل الباب ٥ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

فيه فينتفي وجوب الزكاة المشروط بتمكينه من التصرف المنتفي بوجوب الحج.

فدعوى: عدم وجوب الحج و وجوب الزكاة اذا بقي النصاب الى تمام الحول لانتفاء الاستطاعة بوجوبها مندفعة: بانّ الاستطاعة، و بقاء النصاب الى آخر الحول و ان كانا مقتضيين شرعيّين لوجوب الحج والزكاة، إلّا انه عند الدوران يجب العمل باسبقهما، اذا كان كل واحد منهما رافعاً، لشرط الآخر، فحيث ان مقتضى الحج اسبق لزم العمل به.

نعم اذا تمّ الحول على المال ولم يكن الحج متوقفا على صرف عين المال، بان سافر اليه متسكعا، اواستدان من مال آخر، اوعصى ولم يحج وجبت الزكاة، فانّ مجرد وجوب الحج لا يقتضي المنع من التصرف فيه بعد عدم توقف الحج على صرف المال بعينه، فيجب الزكاة بعد حلول الحول.

ولعلّ الى هذا نظر من قال: بانه لواستطاع الحج بالنصاب ووجب الحج، ثمّ مضى الحول على النصاب فالأقرب عدم منع الحج من الزكاة، كما هو المحكي عن القواعد، و حكي نحوه عن التذكرة والنهاية والايضاح و البيان، ولكن عن الثلاثة الاول تعليل ذلك: بان الزكاة متعلقة بالعين بخلاف الحج، فانه متعلق بالذمة، فلا يتوقف على وجود المال بعينه، و ان كانت تمامية الحول مقارنة لسير القافلة فيمكن ان يقال ايضاً بوجوب الزكاة للتعليل المذكور، وعدم توقف الحج على وجود النصاب بعينه، كما عرفت آنفاً، ثمّ بعد اخراجها إن بقيت الاستطاعة يجب الحج و إلاّ فلا، بل قد يقال بان المنع من التصرف في آخر ازمنة الحول لم يكن مانعا عن وجوب الزكاة، فيجوز التصرف في العين باخراج الزكاة، فيسقط الحج بانتفاء الاستطاعة، فتأمل.

حكم مالو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن منه

لو مضت سنتان أو أزيد على مالم يتمكّن من التصرّف فيه بان كان مدفونا، وجهل موضعه، أوغائباً أونحو ذلك، ثمّ تمكّن منه زكاة لسنة واحدة استحباباً بلاخلاف فيه ظاهراً، بل في المنتهى: «إذا عاد المغصوب، أوالضال الى ربّه استحب له ان يزكّيه

لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا» .

وهذا مؤذن بدعوى الاجماع عليه ، وعن التذكرة : « انه مستحب عندنا » وفي المدارك : «هذا مذهب الاصحاب » وفي الجواهر : «بلاخلاف أجده » ،

وتدل عليه :

موثقة زرارة السابقة : « في رجل ماله عنه غائب ، لايقدر على أخذه ، قال : عليه‌السلام فلاز كاة عليه ، حتى يخرج ، فاذا خرج ز كاه لعام واحد ، فان كان يدعه متعمّدا ـ وهو يقدر على أخذه ـ فعليه الز كاة لكلّ مامرّ به من السنين» (١) .

وحسنة سدير الصيرفي السابقة ايضا : «قلت لأبي جعفر عليه‌السلام : ماتقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع ، فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه ، فاحتفر الموضع الذى ظنّ أنّ المال فيه مدفون فلم يصبه ، فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ، ثمّ انه احتفر الموضع من جوانبه كلّها فوقع على المال بعينه كيف يز كيه ؟ قال : عليه‌السلام يز كيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا وان كان احتبسه » (٢) .

وهاتان الروايتان محمولتان على الاستحباب ، كماادعي الاجماع عليه ، وتدل عليه روايتااسحق بن عمار السابقتان الدالتان على اعتبار بقاء النصاب في يده اوعنده ، حتى يحول عليه الحول ، كما تدلّ عليه ايضاً :

صحيحة ابراهيم بن ابى محمود : «قال : قلت لابى الحسن الرضا عليه‌السلام الرجل تكون له الوديعة و الدين فلايصل اليهما ، ثم يأخذهما متى تجب عليه الز كاة ؟ قال : اذا اخذهما ، ثم يحول عليه الحول يزّ كي » (٣) .

وإلى غيرذلك مما دل على اعتبار بقاء النصاب تحت تصرفه تمام الحول في وجوب الز كاة .

فما عن بعض متأخر المتأخرين من القول بوجوب الز كاة ، كماعن بعض العامة : ضعيف . و ربما يستشكل في التعدي عن موردهما الى كل مالايتمكن من التصرف فيه.

(١،٢) الوسائل الباب ٥ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

(٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

لا سيما بعد اختصاص الحكم في كلمات اكثرهم ، على ماحكي عنهم بالمدفون والغائب، ولكن ظاهر خبر زرارة المتقدم ـ وأناطة الحكم فيه على القدرة على الأخذ وعدمها ـ عمومه ، كما سبقت الاشارة اليه ، عند الكلام على اعتبار التمكن من التصرف .

هذا اذا لم يكن مضيّ السنتين أو أزيد لأجل ذهوله و غفلته عن المال ، و أمّا اذا كان كذلك ، كما اذا كان المال في مكان خاص من بيته ، لكنّه غفل عنه بالمرة، حتى مضى عليه السنون ، ولم يتمكن من التصرف فيه لغفلته ، والاّ فلو التفت إليه لأمكنه التصرف فيه ، فالظاهر وجوب الزكاة فيه ، اذا حال عليه الحول ، ويتكرّر اذا حال عليه احوال ، فان عدم التمكن فيه ناشىء من غير ناحية المال ، ومثله غير قادح في صدق التمكن المعتبر في الوجوب ، كما اذا كان نائما او مغمى عليه في اثناء الحول، ولا يظنّ من احد يلتزم بانقطاع الحول بهما اذا عرضا في اثنائه ، بل القادح في وجوبها عدم التمكن الناشىء من ناحية المال و نحو ذلك ، مما فصّلنا الكلام فيه في اعتبار التمكن من التصرف ، فراجع .

ثم ان المحكي عن جماعة اختصاص الاستحباب بالضال والمفقود اذا كان مدة الضلال والفقد ثلاث سنين فصاعداً ، وعن البيان ، و جامع المقاصد ، والمفاتيح شموله لسنتين ايضا ، ولكن في المدارك نقل عن العلامة في المنتهى : استحباب تزكيتهما مع العود لسنة واحدة ، ونفي البأس عنه ، وهو في محله ، لأنه أوفق باطلاق موثقة زرارة المتقدمة .

حكم ما اذا عرض عدم التمكن بعد تعلق الزكاة

اذا عرض له عدم التمكن من أداء الزكاة ، وايصالها الى مستحقيها ، بعد تعلقها بعين المال فتلفت لم يضمن على المشهور بين الأصحاب ، بل عن غير واحد نفي الخلاف فيه . و في المنتهى : الاجماع عليه ، لاصالة البراءة من الضمان ، و اما اذا تمكن منه ـ بعد ذلك ـ وأهمل في الاداء ضمن على المعروف بينهم ايضا لاستقرار الوجوب ، بعد كونه متمكنا حال تعلق الزكاة ، بل عن التذكرة ، و في المدارك : الاجماع عليه ، كما تقتضيه اصالة الضمان على الأمين المفرّط الذى لااشكال ظاهرا في ضمانه ، بناءً

على وجوب ادائها فوراً . وأمّا بناءً على جواز التأخير فقد يقال بالضمان ايضاً ،استناداً الى عموم « على اليد..» .

و فيه : ان شمول هذا العموم للفرض مبني على عدم كون يده يداماً نة بناءً على عموم : «على اليد..» لغير الامين، لكنه ـ مضافا الى مخالفته لظاهر الاجماع على كونه أميناً ـ يقتضي ضمانه ، مع عدم الاهمال أيضا ، وهذا ممالا يمكن الالتزام به ، فالعمدة في الالتزام بالضمان ـ مع الاهمال بناءً على جواز التأخير ـ الاجماع المحكي ، وظاهر بعض النصوص الدال على ذلك .

كصحيحة محمّد بن مسلم قال : « قلت لأ بي عبدالله عليه السلام : رجل بعث بز كاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال عليه السلام : اذا وجدلها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها ، وان لم يجد من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان ، لأ نها قد خرجت من يده ، و كذلك الوصي الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربّه الذى امر بدفعه اليه ، وان لم يجد فليس عليه ضمان » [1] .

وصحيحة زرارة ، أو حسنته بابراهيم بن هاشم قال : « سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له ز كاته ليقسّمها فضاعت ، فقال عليه السلام : ليس على الرسول ، ولا على المؤّدي ضمان ، قلت فان لم يجد لها اهلاً ففسدت وتغيرت أيضمنها ؟ فقال عليه السلام ، لا ، ولكن ان عرف لها اهلاً فعطبت أوفسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها » [2] .

وبهما ـ كما في الجواهر ـ يقيد اطلاق مادل على عدم الضمان بالارسال و نحوه كما انه لامنافاة بينهما و بين مادل على جواز التأخير والارسال و نحوهما ، لعدم التضاد بين الجواز والضمان الذى لم يعتبر فيه الإثم في شيء من الادلّة .

ثمّ ان المحقق ألحق بالمتمكن من ايصال الز كاة الى المستحق في الضمان اذا اهمل في ادائها اليه ، المتمكن لايصالها الى الساعى والامام عليه السلام ، وعلّل في الجواهر بان الايصال اليهما ايصال الى اهلها ، ثم قال: «بل الظاهر ان الحكم كذلك في المجتهد

---

(١) الوسائل الباب ٣٩ من ابواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٣٩ من ابواب المستحقين للزكاة .

او وكيله بالنسبة الى هذا الزمان ، لاتحاد المدرك في الجميع وهو عموم ولايتهم » .

ولكن اورد عليه : «بان ايصالها اليهما ، بل الى الساعى ليس ايصالاً الى مستحقها حقيقة ، بل حكماً ، فاذا جاز له ان يتولاّه بنفسه وكان ذلك أوثق في نفسه من حيث الوصول الى المستحق لايتحقق معه صدق اسم التعدي و التفريط والاهمال ، فاثبات الضمان ـ حينئذٍ ـ بالقواعد العامة مشكل .

و امّا الاخبار : فلايبعد دعوى انصرافها عن مثل الفرض ، والاّ فمقتضى اطلاقها عدم الضمان فيه ايضا ، اذ المنساق من الأهل الوارد فيها ارادة المستحق لا المتولى كما لايخفى » .

و هو جيد ـ و في محلّه ـ بناءً على عدم كونه مهملاً في ايصالها الى المستحق بنفسه ، كما هو مفروض المورد ظاهراً .

حكم مالو أصدق زوجته نصابا

لو اصدق زوجته نصاباً ـ وحال عليه الحول ـ فله فروض لابد لنا التعرض لها .

الاولى : لو أصدق زوجته نصاباً ـ وحال عليه الحول في يدها مستجمعا للشرائط المعتبرة ـ وجبت عليها الزكاة ، بلاخلاف ولااشكال ، كما في الجواهر ، لاطلاق الادلة ، و كون الصداق في معرض السقوط والتشطير والرجوع الى الزوج بالطلاق ، قبل الدخول او الفسخ بالموت : غير قادح في ذلك ، كما في الهبة ونحوها .

الثانية: لو طلقها بعد الحول ، وقبل الدخول ، وقد اخرجت الزكاة فان اخرجتها من غير العين ، ففى الجواهر: « فلاخلاف أجده في استحقاق الزوج النصف من المجموع لوجود المقتضي و هو الطلاق ، و عدم المانع ، وما يتوهم في بادىء النظر من ان ذلك انتقال جديد اليها بسبب اداء القيمة او غيرها ، و الطلاق انما يفسخ الملك الحاصل بسبب النكاح دون غيره من النواقل الجديدة ، فلو فرض انتقال المهر عنها بهبة او نحوها ثم عاد اليها بارث او غيره ، ثمّ طلّقها قبل الدخول لم يكن له إلّا القيمة ، لان الطلاق فاسخ ، لاناقل يدفعه بعد تسليم ان ليس له إلّا القيمة فيما فرض مثالا لما نحن فيه ، ان ماهنا ليس كذلك لما عرفت من عدم المعارضة بين حق الزكاة ، و ما يثبت للزوج

من النصف لكونهما حقين مشاعين ، في المال المحتمل لهما من غير عول » .

وان اخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقي ، ونصف قيمة المخرج كما حكي عن الشهيد و غيره الاعتراف به ، خلافا للمحكي عن المبسوط . و ظاهر المعتبر من ان عليها اعطاء النصف الذى هوحق الزوج موفراً ، وليس لها اعطاء نصف الباقي ونصف قيمة المخرج ، لامكان استيفاء الزوج حقه من العين كملا ، وعليه فلا مقتضى للعدول الى القيمة .

و اورد عليه: بان النصف الذى يملكه الزوج بالطلاق ـ على ما تقتضيه أدلته ـ انما هو نصف جميع ما فرض ـ اى الكسر المشاع في المجموع ـ فاذا تلف منه شيء او اخرج زكاة فليس ما يعادل نصف الجميع من الباقى ، هو نصف جميعه حقيقة ، و معه فلا يمكن استيفاء الزوج حقه من العين .

الثالثة : لوطلقها قبل الدخول ـ وبعد الحول ـ وكان الطلاق قبل اخراج الزكاة رجع نصفه الى الزوج ، و على الزوجة زكاة المجموع فتخرجها من نصيبها الذى هو النصف او من مال آخر .

وقد يناقش فيه : بان مقدار الزكاة قد خرج عن ملكها بحول الحول ، فليس الباقى في يدها إلا ما عداه ، والطلاق انما يفسخ الملك الذى هو حقيقة النصف المشاع في جميع المهر ، فمع فرض ذهاب شيء منه يتعذر من النصف بنسبته ، فينتقل الى القيمة لانه يذهب جميعه منها ، والا لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق وانحصار حقه فيما بقى في يدها من النصف الآخر ، وهو معلوم البطلان ، ضرورة عدم كون مافي يدها النصف المشاع حقيقة ، و ان اطلق عليه اسم النصف ، فالمتجه ـ حينئذٍ ـ في الفرض انتقال النصف المشاع في غير فريضة الزكاة الى الزوج ، وتغرم الزوجة له قيمة النصف من الفريضة ، ولكنه يندفع بعدم المنافاة بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر ، واستحقاق المستحق للفريضة بسبب سابق ، ولو على القول بالشركة الحقيقية في الزكاة ، لعدم المعارضة بين دليل تملكه للنصف التمام بالطلاق ، و دليل وجوب الزكاة فلا مانع من الأخذ بكل منهما ، فيكون في الفرض للزوج نصف التمام ، وللمستحق

ربع عشره ، والباقي للزوجة كما في المواريث التي يمكن ان يكون كل جزء من التركه ملكاً لاشخاص ، بلاتعارض بين سهامهم ، اذا لم يستلزم العول ، فلو كان الصداق في الفرض مثله عشرين دينارا ـ النصاب الاول ـ كان للزوج نصفه ، وهو عشرة دنانير وللمستحق ربع عشره ، وهو نصف دينار ، وللزوجة الباقي ، وهو تسعة دنانير ونصف دينار.

الرابعة : لايجوز للزوجة اخراج الزكاة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج ، ولا باجازته ، أذ ليس لأحد الشريكين التصرف في المال المشترك بغير اذن الآخر ولكن في صحة هذه القسمة مع الزوج ـ قبل اداء الزكاة وعدمها وجهان ـ أوجهها : الأولى ، فبناء عليها تخرج الزكاة من نصيبها او غيره ، فان لها ان تتصرف في متعلق الزكاة مع التعهد بادائها من مال آخر حتى البيع ، فضلاً عن القسمة مع الشريك . نعم لولم تخرجها كان للساعي ان يبيع العين واستيفاء نصف حق المستحق من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة ، فيرجع الزوج به على الزوجة ، فان القسمة وان كانت جائزة ، لكنها لم تؤثر في خلوص ما افرز للزوج عن حق المستحق ، مالم يؤد زكاتها من مال آخر .

الخامسة : بعد ماعرفت مماقدمناه عدم المعارضة بين حق الزوج وحق المستحق يظهر انه لافرق في ذلك بين وقوع الطلاق ـ قبل تمكن الزوجة من اداء الزكاة ـ وبين وقوعه بعده ، اذ الملك حصل للمستحق بسبب حول الحول ، ولامعارضة بين ماثبت وللزج و بينه ، مع ان ذلك متأخر عن وجوب الزكاة ، كما هو المفروض ، و عليه فليس خروج النصف عن ملك الزوجة ـ قبل التمكن من الاداء ـ سببا لتلف شيء من مال المستحق بلاتفريط ، حتى يكون النقص عليه ، و هذا نظير ما لو باع مالك نصف ماله المشاع من شخص ، ثم باع نصفها المشاع من شخص آخر ، فان عليه الوفاء بكلا الحقين . وبذلك يندفع ما قد يتوهم من الفرق في الحكم المزبور بين وقوع الطلاق قبل التمكن من الاداء ـ وبين وقوعه بعده ، بدعوى ان خروج النصف عن ملك الزوجة بالطلاق ـ قبل التمكن من الاداء ـ سبب لتلف شيء من الفريضة ، المنبثة في النصف المشاع ، الخارج عن ملك الزوجة بلاتفريط ، فيكون التلف ـ حينئذ ـ على المستحق

وهذا بخلاف ما اذا وقع الطلاق ـ بعد التمكن من الاداء ، فان خروج النصف عن ملكها ، وان كان سببا لتلف شيء من الفريضة ايضا ، الاَّ انه مستند الى تفريطها بعد كونها متمكناً من الاداء ، فيكون ضمانها عليها .

لكنه توهم فاسد يظهر وجههه مما ذكرناه من عدم المعارضة بين الحقين ، واما تعليل عدم النقص على المستحق بان البضع الراجع اليها بالطلاق عوض عما يخرج من ملكها عن نصف المهر ، فعلى القول بكون البضع عوضا فلاتلف لرجوع عوضه اليها : عليل .

اذ البضع ليس عوضا عن المهر حقيقة ، ولا معنى لرجوعه الى الزوجة بالطلاق ، بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها ، فالحق ان يقال ـ ما قد عرفت ـ من ان مايستحقه المستحق مغاير للنصف الذى استحقه الزوج بالطلاق فلم يتلف من حق المستحق شيء .

هذا ـ مضافا ـ الى ان التمكن من الاداء شرط في الضمان لا الوجوب ، فاذا فرضنا تحقق شرائط وجوب الزكاة من حلول الحول وغيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة ، و الطلاق بعد وقوعه يكون مؤثرا فى استحقاق الزوج نصف المهر ، على تقدير بقائه فى ملك الزوجة الى حين الطلاق ، و على تقدير عدم بقائه فقيمته ، فاذا فرضت مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج الى القيمة فى مورد المزاحمة ، لا لتلف شيء من مال المستحق ، كي يقال بان تلفه قبل التمكن من الاداء ليس مضمونا على المستحق ، او يقال ، بانه كان مع العوض ، بل حقه باق فى النصاب على كل صورة ، فلو دفعت نصفها للزوج ـ و الحال هذه ـ وجبت عليها الزكاة من النصف الباقى عنده من مال آخر .

حكم ما لو كان عنده نصاب فحال عليه أحوال

لو كان عنده نصاب فحال عليه أحوال ، فان أخرج زكاته فى كل سنة من غيره تكررت الزكاة فيه ، لعدم نقصانه عن النصاب ، و ان أخرجها منه ، او لم يخرج اصلا وجبت عليه زكاة حول واحد ، بناءً على تعلقها بالعين باىّ نحو من انحاء التعلّقات ،

لحصول النقص عليه بصيرورة مقدار منه ملكاً للفقير ، و امّا بناء على تعلّقها بالذمّة ـ كالدين من غير ان يكون لها تعلّق بالعين ـ فالمتّجه تكرّرها بتكرر السنين ، لكنّه على تقدير وجود قائل به فاسد من أصله . كما قرر في محله .

نعم بناءً على تعلق حق الفقير بالنصاب نحو تعلّق حقّ المنذور له التصدّق بالعين ، و اعتبار كون الملك طلقا لم تجب عليه إلّا زكاة سنة واحدة أيضا ، لخروجه ـ بتعلّق هذا الحقّ به ـ عن الطلقيّة .

ولو كان عنده اكثر من نصاب فحال عليه الحول كانت الفريضة في النصاب، ويجبر في الحول الثاني من الزائد فتجب زكاته ، كأن كان عنده خمس و عشرون ديناراً كانت الفريضة في عشرين ديناراً ، فتنقص منه الفريضة ـ اعني نصف دينار ـ ثم يجبر من الزائد ـ اعني خمس دنانير ـ و هكذا في كل سنة إلى ان ينتهى الزائد ، وينقص المال عن النصاب ، ففى المثال المفروض لو مضى أحد عشر سنة وجب خمس دنانير و نصف ، وبعده لا يجب عليه شيء لنقصانه عن النصاب ، وهو عشرون ديناراً ، بناءً على تعلقها بالعين بنحو الاشاعة ، او الكلي فى المعين ، او سائر انحاء التعلقات .

حكم الزكاة فى النقدين

لا خلاف فى وجوب الزكاة في تسعة اشياء ، الّتي من جملتها النقدان ، و فى الجواهر : « بلاخلاف أجده فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين ، بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين » و عن التذكرة انه مجمع عليه بين المسلمين و نحوه فى المنتهى حيث قال : « وقد اتفق علماء الاسلام على وجوب الزكاة فى هذه الاصناف ، ولا تجب في غيرها ذهب اليه علماؤنا اجمع » بل عن المستند انه من ضروريات الدين ، وتشهد له ـ مضافا الى ذلك ـ النصوص المستفيضة الّتي يأتي نقل بعضها فى البحوث الآتية ، كلّما دعت الحاجة اليه ، لكن الذى يهمّنا التعرض له ـ هنا ـ ما يدور البحث حوله وهو النقدان ـ الذهب والفضة ـ فنخصهما بالذكر ، و ما يكون معتبراً في تعلق الزكاة بهما .

فنقول : يشرط في وجوب الزكاة فيهما ـ مضافا الى مامرّ من الشرائط العامّة ـ امور :

اعتبار النصاب فى زكاة النقدين

احدها : النصاب : ولاخلاف فيه بين الاصحاب ، كما ادّعاه غير واحد بل عن بعض : انه لا خلاف فيه بين المسلمين ، و عن آخر انه ضرورىّ ، و تدلّ عليه جملة من النصوص التى ستمرّ عليك طىّ الابحاث الآتيه ان شاء الله تعالى .

نصاب الذهب و مقدار زكاته

في الذهب نصابان :

الاوّل : عشرون ديناراً اى مثقالاً شرعيا [١] وفى الجواهر : « بلاخلاف أجده فيه نصاً وفتوى ، بل الاجماع بقسميه عليه ، والنصوص متواترة فيه » فلا تجب فيما دونه بلا اشكال ، واذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار ، اى نصف مثقال شرعيعلى المشهور شهرة عظمية ، بل عن جملة من كتب الاصحاب الاجماع عليه ، و تدلّ عليه اخبار كثيرة :

منها صحيح الحسين بن بشار ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : « فى الذهب فى كل عشرين ديناراً نصف دينار ، فان نقص فلا زكاة فيه » [٢] .

و منها : موثق علىبن عقبة ، وعدة من أصحابنا ، عن أبي جعفر ، و أبيعبدالله عليهما السلام قالا : «ليس فيمادون العشرين مثقالا من الذهب شيء فاذا كملت عشرينمثقالا ففيها نصف مثقال إلى اربعة و عشرين ، و اذا كملت أربعة و عشرين ففهيا ثلاثة

---

(١) راجع القسم الاول ، تجد هناك ما حققناه فى غير موضع منه فى الدينار الشرعى و مقداره بالحبات ، سيما الفصل الثامن الذى عقدناه للبحث عن تقدير وزن الدرهم والدينار الشرعين ص ٢٥٧ ـ ٢٧٤ .

(٢) الوسائل الباب ١ من ابواب زكاة الذهب و الفضة .

اخماس دينار إلى ثمانية و عشرين ، فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة دنانير »[١].

و منها : موثق زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « في الذهب اذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار ، وليس فيما دون العشرين شيء »[٢].

و منها : موثق يحيى بن ابى العلاء ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « في عشرين ديناراً نصف دينار »[٣].

و منها : موثق زرارة و بكير انهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول : « في الزكاة أمّا في الذهب فليس فى اقل من عشرين ديناراً شيء ، فاذا بلغت عشرين ديناراً ففيه نصف دينار .. الحديث »[١] والى غير ذلك ممّا يدلّ على هذا الحكم .

ولكن نسب الشيخ فى الخلاف الى قوم من اصحابنا : انه لا زكاة في الذهب حتى يبلغ أربعين مثقالا ، فاذا بلغها ففيه دينار ، و نسبه المحقق في المعتبر الى أبى جعفر بن بابويه وجماعة من اصحاب الحديث هنا وقال : « واحتج ابن بابويه بمارواه ابو بصير ، والفضيل ، و محمد بن مسلم ، و بريد بن معاويه ، عن أبى جعفر ، و أبى عبدالله عليهما السلام قالا : « فى الذهب فى كل اربعين مثقالا مثقال ـ الى ان قالا ـ وليس في اقلّ من اربعين مثقالاً شيء . . الحديث »[٢].

و استدل لهذا القول أيضاً بصحيحة زرارة المرويّة عن التهذيب ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة و تسعون درهما ، وتسعة وثلثون ديناراً أيزكّيها ؟ فقال عليه السلام : لا ، ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم أربعون ديناراً ، والدراهم مأتى درهم »[١].

وهاتان الروايتان ـ بظاهرهما ـ معارضتان للروايات المتقدمة ، ولكن في الحدائق ـ بعد ان نقل الاستدلال بهما للقول الثاني ـ قال : « ويشكل بان هذه الرواية

(١ ، ٣) الوسائل الباب ١ من ابواب زكاة الذهب و الفضة .

(٤ ، ٥) الوسائل الباب ١ من ابواب زكاة الذهب و الفضة .

(٦) الوسائل الباب ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة .

ـ الرواية الثانية ـ قد رواها الصدوق في الفقيه [1] بما هذه صورته : « قال زرارة قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهما، وتسعة عشر ديناراً أيزكيّها ؟ فقال: لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم ، قال زرارة : و كذلك هو في جميع الاشياء ، قال : و قلت .. إلى آخر ماتقدم .

و بذلك يضعّف الاعتماد على رواية الشيخ للخبر المذكور ، ولهذا أن المحدث الكاشاني في الوافي انما نقل الخبر برواية الصدوق ، ثمّ نبّه على رواية الشيخ ، وقال: ان ما في الفقيه هو الصواب » .

و في المدارك ـ بعد ان نقل احتجاج ابن بابويه برواية الفضلاء المتقدمة ـ قال : « وهذه الرواية مرّوية في التهذيب والاستبصار بطريق فيه علي بن الحسن بن فضّال وقيل انه فطحي ، لكن روى الشيخ في الصحيح عن زرارة نحو ذلك ، فانه قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهماً ، ثم ساق الحديث الى مأتي درهم . . . و أجاب الشيخ في التهذيب عن الرواية الاولى بان قوله عليه السلام : ليس في اقل من أربعين مثقالاً شيء ، يجوز ان يكون اراد به ديناراً واحداً ، لأن قوله «شيء» يحتمل الدينار ولما يزيد عليه ، ولما ينقص عنه ، وهو يجري مجرى المجمل الذى يحتاج الى تفصيل ، قال : و اذا كنّا قد روينا الاحاديث المفصلّة في ان في كل عشرين نصف دينار ، وفيما يزيد عليه في كل اربعة دنانير عشر دينار حملنا قوله عليه السلام : « وليس فيما دون الاربعين ديناراً شيء » انه أراد به ديناراً واحداً ، لانه متي نقص عن الاربعين انما يجب فيه دون الدينار ، فاما قوله في أوّل الخبر في كل اربعين مثقالا مثقال ليس فيه تناقض ، لما قلناه ، لان عندنا انه يجب فيه دينار ، وان كان هذا مما ليس باول نصاب ، واذا حملنا هذا الخبر على ما قلناه كنا قد جمعنا بين هذه الاخبار على وجه لا تنافي بينها » هذا كلامه رحمه الله تعالى .

ولا يخفى ما في هذا التأويل من البعد وشدة المخالفة للظاهر ، ويمكن حمل هذه الرواية على التقية ، لانها موافقة لمذهب بعض العامة ، و ان كان اكثرهم على

---

(١) ج ٢ ص ١١ .

الاول ، و اجاب عنها المصنف في المعتبر بان ما تضمن اعتبار العشرين أشهر في النقل ، و أظهر في العمل ، فكان المصير اليه اولى ، ثم نقل ما ذكره الشيخ ، و قال : «هذا التأويل عندى بعيد ، وليس الترجيح إلاّ بما ذكرناه وهو حسن » .

اقول : الجمع العرفى بين تلك الاخبار و ان كان يقتضى الأخذ بظاهر هاتين الروايتين ، وحمل سائر الروايات على الاستحباب ، الا انه لا مجال له بعد اشتهارها بين الاصحاب و إعراضهم عنهما كما ان ارتكاب التكلّفات والتاويلات البعيدة المتقدمة جمعا بينها لا مجوز له ، فالاولى طرحهما والاخذ بتلك الروايات المعمول بها بين الاصحاب ، وردّ علمهما الى اهله .

الثاني : أربعة دنانير - اى مثاقيل شرعيّة - وفيه ربع العشر ، أى جزء واحد من أربعين جزء ، ثم كلّما زاد أربعة ففيه ربع العشر أيضاً ، بالغاً ما بلغ بلا خلاف ، كما ادّعاه جماعة ، وتشهد له موثقة على بن عقبة المتقدمة وغيرها من النصوص ، و عن المختلف والتنقيح نسبة الخلاف - هنا - الى على بن بابويه ، فجعل النصاب الثانى أربعين أيضاً ، لكن المشهور بينهم ان خلافه في النصاب الاوّل ، كما يشهد لذلك الصحيحان المتقدمان المستدلّ بهما على مذهبه ،

نصاب الفضة و مقدار زكاتها

في الفضّة أيضاً نصابان :

الاول : مأتا [1] درهم و فيها خمسة دراهم ، بلا خلاف فيه ، كما عن جماعة ، بل عن جمع من الاصحاب دعوى الاجماع عليه ، بل فى المعتبر : « وعليه علماء الاسلام » و في المنتهى « اجماع المسلمين عليه » .

الثاني : اربعون درهماً ، و فيها درهم ، ثم كلّما زاد اربعين كان فيها درهم ، بلاخلاف فيه أيضاً في الجواهر : « بلاخلاف أجده في شيء من ذلك نصاً وفتوى ، بل

---

(١) راجع القسم الاول ص ٢٥٧ - ٢٧٤ تجد فى غير موضع منه ، سيما فى الفصل الثامن تحديد الدرهم والدينار الشرعيين بالحمصة ، والشعير ، والغرام .

الاجماع بقسميه عليه ، والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه » .

فليس فيما قبل النصاب الاوّل ،ولا فيما بين النّصا بين شيء بلا كلام ولا اشكال وتدلّ عليه جملة من النصوص :

منها : صحيح الحسين بن بشار ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة ؟ فقال عليه السلام في كلّ مأتي درهم خمسة دراهم ، وان نقصت فلا زكاة فيها » (١) .

ومنها : موثق سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، « في كل مأتي درهم خمسة دراهم ، و ان نقصت فليس عليك زكاة » (٢) .

و منها : موثق الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام و أبي عبدالله عليه السلام ، قالا : « في الورق في كل مأتين خمسة دراهم ، ولا في أقل من مأتي درهم شيء ، و ليس في النيّف شيء حتى يتم أربعون فيكون فيه واحد » (٣) .

و منها : موثق زرارة وبكير ابني أعين ، انهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول في الزكاة : « ليس في أقل من مأتي درهم شيء ، فاذا بلغ مأتي درهم ففيها خمسة دراهم، فمازاد فبحساب ذلك ، وليس في مأتي درهم واربعين درهما غير درهم الاّ خمسة دراهم فاذا بلغت أربعين ومأتي درهم ففيه ستة دراهم ، و ما زاد فعلى هذا الحساب ، و كذلك الذهب » (٤) والى غير ذلك مما لاحاجة الى استقصائه .

اعتبار الحول في زكاة النقدين

و ثانيها الحول :

لا خلاف ولا اشكال في اعتبار الحول في زكاة النقدين ، و في الجواهر : « بلا خلاف أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل عند اهل العلم كافة » ، بل عن بعض عدّه ضرورياً . و تدك عليه مضافا الى ذلك نصوص متضافرة :

(١-٣) الوسائل الباب ١ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

(٤) الوسائل الباب ١ من ابواب زكاة الذهب الفضة .

فمنها : صحيح علي بن يقطين ، عن أبي ابراهيم عليه السلام قلت له : « انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحواً من سنة أنزكيه ؟ قال عليه السلام : لا ، كلّ مالم يحلّ عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكاة .. الحديث » (١) .

و منها : خبر عمر بن اذينة ، عن زرارة و بكير ابني اعين في حديث انهما سمعا ابا جعفر عليه السلام يقول : « انما الزكاة على الذهب والفضة الموضوع اذا حال عليه الحول ففيه الزكاة ، و مالم يحل عليه الحول فليس فيه شيء » (٢) .

و منها : مصحح زرارة ، قلت لأبي جعفر عليه السلام : « رجل كان عنده مأتا درهم غير درهم أحد عشر شهراً ، ثمّ أصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر ، و كملت عنده مأتا درهم ، أعليه زكاتها حينئذ ، قال عليه السلام : لا ، حتى يحول عليه الحول ، وهي مأتا درهم ، فان كانت مائة و خمسين درهما ، فاصاب خمسين بعد ان مضى شهر فلا زكاة عليه ، حتى يحول على المأتين الحول ، قلت له ، فان كانت عنده مأتا درهم غير درهم فمضى عليها ايّام قبل ان ينقضي الشهر ، ثم أصاب درهما فأتى على الدراهم مع الدرهم حول أعليه زكاة ؟ قال عليه السلام : نعم ، وان لم يمض عليها جميعاً الحول فلا شيء عليه فيها .. الحديث» (٣) .

و منها : صحيحة زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : « الزكاة على المال الصامت (٤) الذي يحول عليه الحول ولم يحرّكه » (٥) .

و منها : قولهم عليه السلام في صحيح الفضلاء و غيره الوارد في زكاة الانعام : « و كل ما لا يحول عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه ، فاذا حال عليه الحول وجبت

(٢،١) الوسائل الباب ١٥ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

(٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

(٤) المال الصامت كما في القاموس و غيره : الذهب والفضة وقد فسر (الركاز) في بعض الاخبار بالصامت المنقوش .

(٥) الوسائل الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

عليه »[١] الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي يأتي ذكرها في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى .

حد الحول المعتبر في زكاة النقدين

لاخلاف في أنّ حدّ الحول المعتبر في وجوب الزكاة في النقدين ان يمضي أحد عشر شهراً ثمّ يهلّ الثاني عشر ، ومنذ هلاله تجب ، ولولم تكمل ايام الحول ، بل في المعتبر و المنتهى ، وعن التذكرة نسبته الى علمائنا اجمع ، ونحوه ما عن الايضاح وغيره ، و في الجواهر : « الاجماع بقسميه عليه » .

والأصل في ذلك ما رواه الكليني ، عن علي بن ابراهيم عن أبيه ، عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله ، عن زرارة ، و محمّد بن مسلم قالا قال ابو عبدالله عليه السلام : « أيمّا رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه ، قلت له فان وهبه قبل حلّه بشهر أو بيوم ، قال عليه السلام : ليس عليه شيء اذا ابدا ، قال و قال زرارة عنه عليه السلام انه قال: انّما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثمّ خرج في آخر النهار في سفر ، فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه ، وقال انه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة ، ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ، ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثمّ افطر . . الى ان قال زرارة قلت له ، رجل كانت له مأتا درهم فوهبها لبعض اخوانه أو ولده أو اهله فراراً بها من الزكاة ، فعل ذلك قبل حلّها بشهر ؟ فقال عليه السلام : اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ، ووجبت عليه فيها الزكاة . . الحديث »[٢] .

و ما في المسالك من التوقف في سنده بقوله : « في طريقه كلام » ليس في

---

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب زكاة الانعام .

(٢) كذا رواه في الوسائل في الباب ١٢ من ابواب زكاة الذهب والفضة، ورواه الكليني في فروع الكافي ج ١ ص ١٤٨ ، و الشيخ في التهذيب ص٣٥٨ عن الباقر عليه السلام، ونقله المحقق الهمداني عنه عليه السلام ايضاً ، ولعله مروى عنهما ، كما نص عليه الشهيد في المسالك والبحراني في الحدائق .

محله اذ ليس في طريقه سوى ابراهيم [١] بن هاشم ، وهو كما في الجواهر : « بمرتبة من العدالة ، بل يمكن ان يكون عدم نصهم لتوثيقه لكونه اجلّ من ذلك ، و قال العلاّمة الانصارى في مسألة اعتبار الحول في وجوب زكاة النقدين و الانعام و مال التجارة في الجواب عن قول الشهيد : « فى طريقه كلام » بان الكلام ليس الا في ابن هاشم ، وهو مشهور في اعتماد روايته ، بل عدّه هو فى مسألة مبدء نصاب السخال من الصحيح ، كما هو مذهب جماعة من متأخرى المتأخرين » .

اقول: كانه اشار الى ما ذكره في المسالك في شرح عبارة المحقق : « ولا في السخال الا اذا استغنت عن الامهات بالرعى» حيث قال :«وفى المختلف ردّ الرواية بضعف السند ، و كانه اراد به سندها الذى ذكره الشيخ ، و إلاّ فطريقها في الكافي صحيح ، فالعمل بها مع كونه المشهور متجه ».

و هذه الرواية التي صرّح بان طريقها فى الكافى صحيح فى طريقها ابراهيم ابن هاشم ايضا و صورتها ، كما في الوسائل هكذا :

« محمد بن يعقوب ، عن على بن ابراهيم ، عن ابيه ، عن ابن ابى عمير ، عن ابى اذينة ، عن أبى جعفر عليه السلام قال عليه السلام : ليس فى صغار الابل شىء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج » [٢] .

كما نقلها أيضاً فى ذيل كلام المحقق الآنف الذكر ، فلا ينبغى التوقف فى سند هذا الخبر الذى انعقد اجماع الأصحاب على العمل به ، والاعتماد عليه ، فلا كلام فيه من هذه الجهة .

انما الكلام فى الجمع بينه و بين نصوص الحول ، الظاهرة فى اعتبار مضي اثنى عشر شهراً تامة ، فقد يقال بحمل تلك النصوص على الوجوب المستقر ، و حمله على الوجوب المتزلزل الى ان يكمل الثانى عشر ، فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب من الأول ، و ان اخلّت كلاّ أو بعضا كشف عن عدم كونها واجبة،

---

(١) تأتي ترجمته في القسم الثالث المعد لتراجم الرواة ان شاء الله تعالى .

(٢) الوسائل الباب ٩ من ابواب زكاة الانعام .

كما مال اليه الشهيدان، والكركي، والميسي، وغيرهم على ما حكي عنهم.

وفيه ـ مضافا الى مخالفته لظهور كلمات الاصحاب فى الوجوب المستقر وانه مما لا ينكر كما نصّ عليه العلامة الانصاري ـ مخالف لظاهر هذا الخبر الدّال على ان الوجوب يستقر بدخول الثاني عشر. وقد استدل الشهيد فى المسالك، بعد اعترافه باقتضاء الاجماع، والخبر السالف للوجوب المستقر: « بان الوجوب دائر مع الحول وجوداً مع باقي الشرائط، وعدماً لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول، وقول الصادق عليه السلام لا تزكّه حتى يحول عليه الحول. وقد تقدم فى الخبر السالف اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت الزكاة، والفاء يقتضي التعقيب بغير مهلة، فيصدق الحول باول جزء منه، وحال فعل ماض لا يصدق الاّ بتمامه، وحيث ثبت تسمية الأحد عشر شهراً حولاً شرعاً قدّم على المعنى اللغوى، لما تقرر فى محله من ان الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية .. ».

وفى كلامه الاخير من ثبوت الحقيقة الشرعية للحول اشكال، كما يأتي وجهه كما انه عدل فى آخر كلامه عن استقرار الوجوب بدخول الثاني عشر، وبنى على الوجوب المتزلزل بقوله: « فيكون الثاني عشر جزء من الاوّل واستقرار الوجوب مشروط بتمامه ».

هذا، مضافا الى ان المستفاد من ظاهر هذا الخبر ـ بملاحظة صدره المانع من انتقال النصاب بعد دخول الثاني عشر ـ استقرار الوجوب، لتعلق حق الفقراء به، بل صيرورته بمجرد دخوله ملكاً لهم، مع ان ارادة الوجوب المتزلزل منه مستلزم للتقييد فيه، فانه عبارة عن الوجوب المقيد بتحقق مابه يستقر، فهو ليس معنى مجازياً للفظ الوجوب، فارتكاب التقييد فى هذا الخبر بدعوى ان قوله عليه السلام: « وجبت عليه فيها الزكاة » مقيد بما اذا كمل الثاني عشر مخالف لظاهره، بل صريحه لصراحته بان مجرد الدخول كاف فى الوجوب، فهو من حيث تضمنه لكون الدخول فى الثاني عشر موجبا لحولان الحول الذي جعل مناطا لوجوب الزكاة فى ادلّة اعتبار الحول حاكم عليها، فلا تصلح شيء منها لمعارضته، كما لا مجال لحمله على الاستحباب أيضاً، جمعاً بينه

وبين تلك الادلّة ، بعد تسالم الاصحاب على الوجوب و منافاته لظاهره .

و مما ذكرنا يتضّح فساد ماربّما يلوح من كلام المحدّث الكاشانى فى الوافى من الطعن فى دلالة هذا الخبر على أصل الوجوب ، و حمله على الفرار من التكليف بالزكاة ، بعد استقرارها فى المال ، فانه بعد نقل الخبر قال: « لعلّ المراد بوجوب الزكاة وحول الحول برؤية الهلال الثانى عشر الوجوب والحول لمريد الفرار ، بمعنى انه لا يجوز الفرار ـ حينئذ ـ لاستقرار الزكاة فى الملك بذلك ، كيف والحول معناه معروف ، والاخبار باطلاقه مستفيضة ، ولو حملناه على معنى استقرار الزكاة فلايجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذى فيه ما فيه ، و انما يستقيم بوجوه من التكلف .

ولكن في الحدائق بعد نقل هذه العبارة قال: «وهو جيد لولا اتفاق الأصحاب قديما وحديثا على العمل بمضمونه في الزكاة مطلقاً ، لا بخصوص هذا الفرد الذى ذكره ، ثم قال : و مما يؤيّد ما ذكره طاب ثراه ـ صحيحة عبدالله بن سنان ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام: لمّا نزلت آية الزكاة: خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها[1] وانزلت في شهر رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ، ففرض الله عليهم من الذهب والفضة ، و فرض عليهم الصدقة من الابل و البقر والغنم ، ومن الحنطة و الشعير والتمر والزبيب ، ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان ، و عفى لهم عن ما سوى ذلك ، قال : ثم لم يتعرض لشىء حتى حال عليهم الحول من قابل ، فصاموا وافطر فامر مناديه في المسلمين ايّها المسلمون زكّوا اموالكم تقبل صلاتكم . ثمّ وجه عمال الصدقة وعمّال الطسوق[2] »[3] .

---

(١) التوبة آية ١٠٣ .

(٢) والطسق كفلس : الوظيفة من خراج الارض المقررة عليها . فارسى معرب قاله الجوهرى ـ المجمع .

(٣) رواها فى الكافي ج ١ ص ١٣٩ ، و فى الوسائل فى الباب ٨ من ابواب ماتجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه ، و فى الباب ١ رواه عن الفقيه أيضاً .

ثم قال بعد نقل هذا الخبر : « وهو ظاهر كما ترى في اعتبار حول الاثنى عشر شهراً . ويمكن الجمع بين هذا الخبر والخبر المتقدم بما ذكره شيخنا الشهيد الثانى من حصول الوجوب بدخول الثانى عشر وان كان لا يستقر إلاّ بتمامه » .

اقول قد عرفت مما قدمناه ما في هذا الجمع فلا نعيده .

و أمّا ما ذكره المحدّث الكاشانى من : « ان حمل خبر زرارة علي الوجوب المستقر بدخول الشهر الثانى عشر مناف لما هو ثابت بالضرورة من الدين » فضعيف جداً ان بعد ذهاب المشهور ، و معظم الأصحاب اليه ان لم يكن مجمعاً عليه لا تصح دعوى الضرورة في اعتبار تمامية الاثنى عشر شهراً .

وبالجملة تعين العمل بهذا الخبر الدال على استقرار الوجوب بدخول الثانى عشر مما لاينبغى التأمل فيه ، فحمله على الوجوب المتزلزل ، و الجمع بينه و بين ادلة اعتبار الحول بهذا الوجه مما لامجال له ، فلابدّ في الجمع بينه وبين تلك الأدلة من التصرف فيما دلّ على اعتبار حولان الحول باحدى الوجوه الاخرى ، إمّا باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول في الأحد عشر فيحمل الحول الذى اعتبر فيها عليه ، ومقتضاه ان للحول في باب الزكاة معنى شرعيا وهو أحد عشر شهرا ، أويحمل الحول عليه لكونه مجازاً مرسلاً بعلاقة المشارفة ، او استعارة بعلاقة المشابهة ، او بالتصرف في اضافة الحولان الى الحول ، و التجوز في النسبة بتنزيل دخول الشهر الثانى عشر منزلة انقضاء الحول .

امّا الأول : فيمكن دعوى القطع على عدم ارادته منه ، كما يظهر ذلك من موارد استعماله في لسان الشرع والمتشرعة ، فان دعوى الحقيقه الشرعية في جميع ابواب الفقه و موارد استعماله مما لايقول به أحد ، وان كان في خصوص الزكاة كما لايخفى على من تأمّل فيها ، مع ان مورد الاخبار ليس منحصراً بلفظ الحول حتى يدعى بانه حقيقة فيه شرعا ، بل فيها بلفظ السنة والعام اللذين ارادة الحقيقة الشرعية منهما في غاية البعد .

ومنه يندفع ماذكره الشهيد في المسالك في زكاة الانعام عند شرحه لعبارة المحقق:

« وحده أن يمضي احد عشر شهرا . . » حيث قال : « و اعلم ان الحول لغة اثناعشر شهراً ، ولكن اجمع اصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثانى عشر ، وقد اطلقوا على الأحد عشر اسم الحول ايضاً ، بناءً على ذلك».

و وردعن الباقر والصادق عليهما السلام : « اذا دخل الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكاة » فصار الأحد عشر حولاً شرعيا فقول المصنف : « وحده ان يمضي» اراد به الحول بالمعنى الشرعى ، وقوله : « ولولم تكمل ايام الحول » ارادبه الحول بالمعنى اللغوى ، فيكون قد استعمل الحول في معناه الحقيقي والمجازى ، لماتقررمن ان الحقائق الشرعيّة مجازات لغوية . . » .

و اما الوجوه الأخر فالأوّلان منها غير مألوفين ، فلايصح حمل الحول عليهما وامّا الأخير ـ اعنى التصرف في النسبة ـ فهومن المجازات الشائعة التى تشاهد كثيرا في المحاورات العرفية ، وتنزيلهم المتلبس بالجزء الأخير منزلة التمام ، كاطلاق مضي شهر أواسبوع عن توقف الرجل في البلد اذا دخل اليوم الآخرمنهما ، ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وان لم يمض ، او يطلق للانقضاء على شهر رمضان اذا دخل العشر الآخر ، او اليوم الآخر منه ، كما وردت ذلك ايضا في بعض الأدعية المأثورة في العشر الآخر : « وهذه ايام شهر رمضان قدانقضت ولياليه قد تصرّمت » أو كاطلاق الانقضاء على النهار اذا دخلت ساعته الأخيرة ، وامثال ذلك من الاستعمالات العرفية التى هى شاهدة على صحة هذا التنزيل .

ومما يدل على صحة اطلاق اتيان السنة ومرورها ، و حلول الحول بمجرد حلول الثانى عشر كما افاده العلامة الانصارى ايضا : صحيحة أبى بصير عن الصادق عليه السلام : «سألته عن رجل يكون نصف ماله عيناً و نصفه ديناً فتحل عليه الزكاة؟ قال عليه السلام يزكى العين ، ويدع الدين،قلت: فانه اقتضاه بعدستة اشهر، قال عليه السلام: يزكيه حين اقتضاه[1] قلت : فان حال عليه الحول ، وحلّ الشهر الذى كان يزكّى فيه ، و قد أتى لنصف ماله سنة ، ولنصفه ستة أشهر ؟ قال عليه السلام : يزكى الذى مرّ عليه السنة ، و يدع الآخر حتى يمرّ عليه

(١) الوسائل الباب ٦ من ابواب من تجب عليه الزكاة .

السنة . . الحديث »[١].

فاطلاق السائل إتيان السنة بمجرد حلول الشهر الذى كان يزكى فيه ، مع امكان ان يزكّي المال في آخر هذا الشهر ، و كذا حكم الامام عليه السلام بلزوم تزكيته لمرور السنة عليه ، مع انه لم يمرّ عليه إلّا أحد عشر شهراً و يوم ، أو اقل او اكثر شاهدان على صحة هذا التنزيل ، وصدق حلول الحول بدخول الثانى عشر ، بل كون الحول اسماً لمجموع شهوره حقيقة ، قرينة على ارادة التجوز في نسبة الاتيان ، أو الانقضاء الى السنة بمجرد حلوله.

أضف الى ماذكرناه تنظير الامام عليه السلام في صدر خبر زرارة المتقدم : من وهب ماله بعد دخول الشهر الثاني عشر فراراً من الزكاة بمن أفطر في شهر رمضان في اول النهار ثم سافر آخره في انه لايجديه ذلك في الفرار عن الكفارة ، بعكس ما لووهب له قبل ان يدخل الشهر الثانى عشر فانه بمنزلة من سافر ، ثم افطر لأنّ هذا التنظير بعد التأمل فيه يشهد بان المقصود من قوله : « فقد حال عليها الحول » ليس انقضاء الحول حقيقة بحيث يحتسب الشهر الثانى عشر من السنة اللاحقة ، بل المقصود تنزيل التلبس بالشهر الأخير منزلة تمامه ، فهذا الخبر ـ مضافا الى عدم دلالته على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ الحول ـ كان على خلافه ادل .

فما توهمه غير واحد ، كما عن فخر الدين في الايضاح و غيره من دلالة الخبر المزبور على ان للحول حقيقة شرعية في هذا الباب ، فالتزموا بان الشهر الثانى عشر من السنة الثانية بعيد عن ظاهره ، كما لايخفى على من لاحظه ، وتأمّل فيه .

و ممّا يدل ـ ايضا ـ على ان الشهر الثانى عشر معدود من الحول الأول أمر الامام عليه السلام بزكاة السنة اللاحقة في الشهر الذى كان يزكى فيه في السابقة في مصححة أبى بصير المتقدمة ، و كذا يدل على ذلك غيرها مما لاحاجة الى نقلها بعد وضوح الموضوع.

اعتبار السكة فى زكاة النقدين

ثالثها : السكة .

---

(١) نقلا عن زكاة الشيخ الانصارى ط الحجر

لاخلاف ولااشكال في انه يعتبر في وجوب الزكاة في النقدين كونهما مضروبين دنانير و دراهم بسكة المعاملة ، بل في المدارك : « هذا قول علمائنا أجمع » . و عن الغنية والانتصار والتذكرة ايضاً دعوى الاجماع عليه ، وتدل عليه صحيحة على بن يقطين عن أبى ابراهيم عليه السلام قلت له : « انه يجتمع عندى الشيء الكثير قيمته فيبقى نحواً من سنة انزكّيه ؟ فقال عليه السلام : لا ، كل مالم يحل عليه فليس عليك فيه زكاة ، و كل مالم يكن ركازاً [١] فليس عليك فيه شيء قلت و ما الركاز ؟ قال عليه السلام : الصامت [٢] المنقوش ، ثمّ قال عليه السلام : اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ، ونقار [٣] الفضة زكاة » [٤].

و موثق جميل بن دراج عن ابى عبدالله عليه السلام وأبى الحسن انهما قالا : « ليس في التبر زكاة ، انما هى على الدنانير و الدراهم » [٥] و عن الصدوق انه رواه عن جميل بن دراج ، بسند فيه ارسال واضمار .

ويدل عليه ـ ايضاً ـ بعض الروايات الآتية الدالة على نفى الزكاة عن السبائك والحلي والنقار ، والمراد بالصامت المنقوش في الرواية الاولى هو: خصوص المسكوك من الذهب والفضة ، لامطلق المنقوش الشامل لمثل الحلي والسبائك الذين يوجد في كثير من انواعها النقش ، كما يشهد لذلك الأخبار الدالّة على نفي الزكاة في التبر و نقار الفضة و السبائك و الحلي على نسق واحد ، فيتعيّن حمل المنقوش على خصوص المسكوك منهما ، فالمدار في وجوب الزكاة على النقدين كونهما مسكوكين درهما ودينارا من غير فرق في ذلك بين سكة الاسلام والكفر ، وبين كونهما كتابة وغيرها ، وبين

---

(١) فى القاموس : « الركاز ماركزه الله تعالى فى المعادن أى أحدثه كالركيز ودفين اهل الجاهليه » .

(٢) وفيه ايضا : « الصامت من المال : الذهب والفضة » .

(٣) و فيه ايضاً « النقرة : القطعة المذابة من الذهب والفضة ج نقر و نقار ، و فى اساس البلاغة : « النقرة هى الفضة المذابة » .

(٤ ، ٥) الوسائل الباب ٨ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

السكة القديمة و الجديدة يعم رواجها في جميع البلاد ، أوبلدة دون اخرى ، لاطلاق الادلة الشامل للجميع و مع عدم الفرق أيضاً بين دوام التعامل بهما و حصول المعاملة بهما سابقاً ، و أن صارا مهجورين بعد ذلك ، اذ المعتبر ـ نصاً و فتوى ـ اندراجهما في مسمى الدينار و الدرهم وهذا صادق عليهما سواء كانا باقيين على ما كانا عليه من التعامل بهما ، أو صارا مهجورين بسقوط سكتهما عن الاعتبار .

ولذا صرح جماعة بوجوب الزكاة في صورة الهجر ، بل في الجواهر : «لم ارفيه خلافا كما اعترف به في محكي الرياض ، للاستصحاب والاطلاق وغيرهما » .

نعم : قديستشهدلعدم وجوب الزكاة فيصورة الهجر بماورد في ذيل روايةعلى ابن يقطين ، المروية عن العلل ، عن أبي إبراهيم ، قال : «لايجب الزكاةفي ماسبك ،قلت فان سبكه فراراً من الزكاة ؟ فقال عليه السلام الاترى أن المنفعة قد ذهبت منه ، فلذلك لايجب فيه الزكاة » [1]

بدعوى ان قوله: « أن المنفعة قدذهبتمنه » ظاهره الغرض المقصود من اقتناء الدراهم والدنانير ، وهوعبارة عن التعامل بها ، فاذا هجرت زالت منفعتها ، فلايجب الزكاةفيها.

و فيه : لوسلم كونه علة لاحكمة لانسلم انحصار المنفعة بالتعامل ، بل قد يقتنيان للانتفاع بهمالغير ذلك ، كجعلهما معرضا للاتخاذ للزينة ، أواقتنائهما لاظهار الثروه والاعتبار الذى تشترك السبائك معهما في ذلك أيضاً ، إلا أنها تفترق عنهما في عدم وجوب الزكاة فيها ، أو صرفهما في الانفاقات غير الواجبة ، ونظائرها من المنافع التى تترتب عمدتها على المسكوك ، ولعل هذه هي المنافع التى اشار عليه السلام الى ذهابها كلاً أو بعضاً بالسبك ، سيما الأخير الذى يعد غالباً من منافع الدراهم و الدنانير لاخصوص التعامل الفعلى ، كي يقال بان المستفاد من هذه الرواية مدخليته في ثبوت الزكاة فيها ، وهجرها موجب لنفيها عنها .

---

(١) الوسائل الباب ١١ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

هذا كله في المسكوكين من الذهب والفضة ، وقدعرفت وجوب الزكاة فيهما ، وكذا اذا صارا ممسوحين لعارض ، مع عدم خروجهما عن كونهما درهما .

فدعوى:قادحية قيد «المنقوش » فيصحيح علي بن يقطين المتقدم لذاك ممنوعة فان المراد منه مطلق المسكوك ، وإن كان ممسوحا لعارض ، ولم يكن منقوشا بالفعل.

واما اذا كاناممسوحين بالأصل ، فحيث أن المدار في الوجوب على صدق الدينار والدرهم الذين هما إسمان لخصوص المضروب من الذهب والفضة فالظاهر عدم الاشكال في عدم وجوب الزكاة فيهما ، اذالم يتعامل بهما ، كما صرح به جماعة ، لعدم كونهما ـ حينئذ ـ درهما ودينارا ، وامّا اذاتعومل بهمافقي المدارك : «لوجرت المعاملة بالسبائك بغير نقش فقد قطع الأصحاب بانه لازكاة فيها و هو حسن » .

ولكن في الجواهر : « واما ما ذكره غير واحد من الأصحاب من عدم الزكاة في غير المنقوش ولوجرت المعاملة به ، بل في المدارك ومحكي الذخيرة نسبته الى الاصحاب مشعراً بدعوى الاجماع عليه ، فيمكن ان يكون مستنده الاخبار السابقة مع أنه لايخلو من بحث » .

واما ما اشار اليه من الاخبار فهي التى نقلناها في صدر المبحث ، كخبر جميل النافي وجوبها عن التبر ، والحاصر وجوبها في الدراهم والدنانير ، و خبر علي بن يقطين ، والحاصر وجوبها في الصامت المنقوش و نحوهما .

واما ما ذكره من عدم خلوه من البحث فلعله ـ كما قيل ـ أويمكن أن يقال بان المنقوش في خبر علي بن يقطين اشارة الى أن ما كان جاريا في المعاملة يعتبر فيه ان تتعامل معه معاملة الاثمان والنقود ، التى تدفع عوضا عن المال ، وان لم يكن منقوشا ، فالنقش، اُخذطريقا الى التعامل، لاموضوعا ، كي يدور الحكم مداره وجودا وعدما .

وعليه : فلو فرضنا جرت المعاملة على غير المنقوش لكان حكمه حكمه ، بعد البناء على عدم كونه دخيلاً في الحكم ، وهو المتجه إن لم نقل بانه خلاف ظاهر الصحيحة ، ولكن حيث انهما جاريان في المعاملة ـ كما هوالمفروض ـ سيّما إذا كان

ذلك بعنوان الدرهم و الدينار : فالاحوط وجوب الزكاة .

وأمّا إذا ضربا للمعاملة ولكن لم يتعامل بهما ، أو تعومل بهما، ولكن لم يصل رواجهما إلى حدّ يكون درهما أو ديناراً ، ففي وجوب الزكاة فيهما وعدمه وجهان : من أن المدار في الوجوب على كونهما جاريين في المعاملة ، و صيرورتهما بذلك درهماً وديناراً ، ولو في بعض الأزمنة لا تجب، ومن انهما مضروبان بسكة المعاملة ، ومندرجان في الصحيح المتقدم فيصدق عليهما « الصامت المنقوش » فتجب ، ولكن في الجواهر: «ولو ضربت للمعاملة لكن لم يتعامل بها ، أو تعومل بها ولم تصل به إلى حد تكون به دراهم ودنانير مثلاً لم تجب الزكاة للأصل وغيره » .

ولعل إليه أومى في جامع المقاصد بقوله : « وينبغي أن تبلغ رواجهما إلى أن تسمى دراهم ودنانير » وهو وإن كان لا يخلو من قوة ، إلّا أن الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه . والله العالم .

حكم اتخاذ المضروب
من الذهب أو الفضة للزينة

لو اتخذ المضروب من الذهب أو الفضة للزينة، كالحلي أو غيرها ، فان خرج عن رواج المعاملة ولم يصدق عليه الدرهم أو الدينار لم تجب فيه الزكاة بلا إشكال ظاهراً ، لانتفاء الصدق ، ورواج التعامل الّذين يدور الحكم مدارهما ، و إلّا ففي الجواهر حكاية عن الروضة وشهرحها للاصفهاني : « لم يتغيّر الحكم زاده الاتخاذ أو نقصه في القيمة ما دامت المعاملة به على وجهه ممكنة ، لاطلاق الادلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق المزبور على ما دلّ على نفيها عن الحلي ، وإن كان التعارض بينهما العموم من وجه ، بل يحكم عليه لان الخاص وإن كان استصحابا يحكم على العام ، وإن كان كتابا، مضافا إلى ماقيل من أن المفهوم من نصوص الحليّ المعدّ لذلك اصالة » .

واجيب عنه : بأنه لا مقتضى لتحكيم إطلاق وجوب الزكاة في النقدين على عموم ما دلّ على نفيها عن الحلي ، بل العكس أولى بالاذعان خصوصاً بالنسبة إلى بعض

الروايات النافية فيه المشتملة على التعليل المقتضي للاطراد، المشعر باختصاص شرع الزكاة بالمال الذى من شأنه الصرف في المنفعة والصدقة ونحوها، لامثل الحلى الذى وضع للبقاء، كما في خبر يعقوب بن شعيب المروي عن الكافي قال: « سألت أباعبدالله عليه السلام عن الحلى أيزكّي قال عليه السلام إذاً لا يبقى منه شيء »[1].

وخبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: « سألته عن الزكاة في الحلى قال عليه السلام إذاً لا يبقى منه شيء »[2] إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي لها قوة ظهور في العموم، مع اشعار جملة منها بان لعنوان كونه حلياً من حيث هو مدخليته في وضع الزكاة عنه، وإن زكاته اعارته، كما يؤيّد ذلك ما عن العلامة من ذهاب أكثر العامة ـ الذين لا يعتبرون السكة ـ على نفيها في الحلي.

وفي الجميع نظر: امّا دعوى كون قوله عليه السلام: « إذاً لا يبقى منه شيء » علة، فيمكن المنع عنها بان المدار في كون الشيء علة هو صلاحيته لأن يكون كبرى كلّيّة وجعل المعلّل به صغرى من صغرياته، وليس المقام من هذا القبيل، إذ لا يصح أن يقال أن الحلى إذا انفق لا يبقى منه شيء، وكلّما لا يبقى منه شيء لا يجب انفاقه، لفقد الدليل على إثبات هذه الكبرى، وعليه يكون قوله عليه السلام حكمة لا علة، ولو سلّم كونه علّة ـ لاحكمة ـ فغاية مايستفاد منه العموم القابل للتخصيص، بمادلّ باطلاقه على وجوب الزكاة في الذهب والفضة المقتضي لوجوبها فيهما.

هذا مضافا إلى ما أشار إليه في الجواهر في ذيل عبارته الآنفة الذكر من: « أن المفهوم من نصوص الحلىّ المعدّ لذلك إصالة، أي أن المفهوم من نصوص الحلى اختصاص النفي بما كان معداً لذلك بالاصالة، فلا يعمّ مثل الدراهم والدنانير المتخذة له».

وبتعبير بعض: الظاهر من الحلى هو الاشارة إلى الذوات الخاصّة ولم يلحظ فيه الوصف عنوانا لينطبق على مثل الدراهم والدنانير المتخذة للتحلى بها، بل كما

(١، ٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

قيل : لا اقلّ من وجوب الحمل على ذلك جمعاً بين الدليلين .

واما دعوى: ان في الاخبار النافية عن الحلى إشعاراً باختصاص شرع الزكاة بالمال الذى من شأنه الصرف ، لامثل الحلى الذى وضع للبقاء .

ففيه : عدم دلالتها على ذلك ، كما لا يكاد يخفى على من تأمل فيها ، ولو سلّم إشعار الخبرين المتقدمين بذلك ، لأجل التعليل المذكور فيهما ، كما أشار المجيب إليه ، فمضافاً إلى ما عرفت من المناقشة في أصل التعليل ، فلا يكون على حد يوجب الظهور ، حتى يصح الأخذ به .

وأما دعوى : إشعار جملة من الأخبار النافية بان لعنوان كونه حليّاً مدخلية في وضع الزكاة عنه ، وإن زكاته اعارته ، فعلى فرض صحتها وإمكان الالتزام بها لا نعم المقام ، لعدم إندراج ما اتخذ من الدراهم والدنانير للتحلى بها في عنوان الحلى ، كما سمعت من الجواهر وغيره ـ آنفاً ـ من أن المفهوم من نصوصه ما كان معدّاً لذلك إصالة ، وان ظاهر الحلى إشارة إلى الذوات الخاصة .

نعم لما ذكره المجيب من عدم المقتضي لتحكيم اطلاق وجوب الزكاة في النقدين على عموم ما دلّ على نفيها عن الحلى وجه ، اذ مضافا إلى ان الأصل لا يعارض الدليل بوجه لا يصلح لأن يكون مرجحا للاطلاق ، بعد اختلافهما في المرتبة التي لزم كونها في المرجح والمرجّح عليه واحدة ، وحيث ان الأصل لا يكون في مرتبة الدليل لا يصح ترجيحه به ، كما قرر في محله .

فتحصل من جميع ما ذكرناه : ان القول بوجوب الزكاة في الفرض مع عدم خروجهما عن رواج المعاملة لا يخلو من قوة ، كما هو الاحوط أيضاً .

نعم : لو تغيّر الدرهم أو الدينار باحداث شيء فيه ، كالثقب ونحوه ممّا يخرجه عن الصدق ، ولا تبقى المعاملة معه ، فالاظهر عدم الوجوب .

حكم الدرهم أو الدينار اذا غير بالسبك

إذا غيّر الدينار أو الدرهم بالسبك في اثناء الحول ، لا بقصد الفرار من الزكاة

فالظاهر انّه لا خلاف في عدم الوجوب ، بل في الجواهر : « الاجماع بقسميه عليه » مضافاً الى الاخبار الحاصرة للزكاة في الدينار والدرهم ، كما تدلّ عليه أيضاً الروايات المستفيضة النافية لها عن السبائك ، والنقار والتبر ، ولانتفاء شرط الوجوب وهو البقاء في الحول .

وامّا اذا غيّرهما في اثنائه بقصد الفرار منها فقد اختلف فيه النصوص والفتاوى ، والمشهور بين المتأخرين ـ على ما نسب اليهم ـ سقوط الزكاة ، بل عن الرياض نسبته الى عامّتهم ، وعن جماعة كالصدوقين والمرتضى والشيخ وابني زهرة وحمزة والحلبي : الوجوب .

و استدلّ للقول الأوّل بروايات مستفيضة :

منها : رواية هارون بن خارجة قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام انّ اخي يوسف ولي لهؤلاء اعمالاً اصاب فيها اموالاً كثيرة ، وانّه جعل ذلك المال حليّاً أراد ان يفر به من الزكاة ، أعليه زكاة ؟ قال عليه السلام : ليس على الحلي زكاة ، وما أدخل على نفسه من النقصان في وضعه ، و منعه من نفسه فضله اكثر ممّا يخاف من الزكاة »[1] .

و منها : قوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن يقطين المتقدمة ، الحاصرة لما يجب فيه الزكاة بالصامت المنقوش : « اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ، و نقار الفضة زكاة » فكما ترى فيها ارشاد الى مايتحقق به الفرار من الزكاة .

و منها : صحيحة عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل فرّ بماله من الزكاة فاشترى به ارضاً أو داراً ، أعليه فيه شيء ؟ فقال عليه السلام لا ، ولو جعله حليّاً أو نقراً فلا شيء عليه فيه ، وما منع نفسه من فضله اكثر ممّا منع من حقّ الله الذي يكون فيه »[2] .

ومنها : صحيحة على بن يقطين المتقدّمة ـ أيضاً ـ المرويّة عن العلل ، عن أبي ابراهيم عليه السلام قال : « ولا تجب الزكاة فيما سبك ، قلت : فان كان سبكه فراراً من

(١،٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة .

الزكاة ، قال عليه السلام الا ترى أنّ المنفعة قد ذهبت منه ،لذلك لاتجب عليه الزكاة»[1].

واستدلّ للقول الثاني ايضاً بروايات :

منها : موثقة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحليّ فيه الزكاة ، قال عليه السلام لا ، الاّ ما فرّ به من الزكاة »[2].

ومنها : خبر معاوية بن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قلت له الرجل يجعل لأهله الحليّ من مائة دينار ، والمائتي دينار ، وأراني قلت له ثلثمائة فعليه الزكاة قال عليه السلام : ليس فيه زكاة ، قال : قلت فانه قد فرّ به من الزكاة ، فقال عليه السلام : ان كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة ، وان كان انمّا فعله ليتجمّل به فليس عليه زكاة»[3].

ومنها : موثقة اسحق بن عمّار ، قال « سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير أعليه زكاة ؟ فقال عليه السلام : ان كان فرّ بها من الزكاة فعليه الزكاة ، قلت : لم يفرّ بها ، ورث مائة درهم و عشرة دنانير ؟ قال عليه السلام ليس عليه زكاة . . » الحديث .

وهذه الأخبار وان كانت بظاهرها تنافي الاخبار النافية ، لكنها محمولة على الاستحباب جمعاً . وعن الشيخ في كتابي الأخبار انه حمل الأخبار المثبتة تارة على الاستحباب و اُخرى على الفرار بعد الحول ، اى دخول الثاني عشر .

واستدل للحمل الثاني: بما رواه في الموثق عن زرارة ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام انّ أباك قال من فرّ بها من الزكاة فعليه ان يؤديها ؟ قال عليه السلام ، صدق أبي انّ عليه ان يؤدي ما وجب عليه ، وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ، ثمّ قال لي : أرأيت لو أنّ رجلاً اغمي عليه يوماً ثم مات فذهب صلاته أكان عليه ـ وقد مات ـ أن يؤديها ؟ قلت : لا ، قال : الاّ أن يكون أفاق من يومه ، ثم قال لي : أرأيت لو أنّ رجلاً مرض في شهر رمضان ، ثم مات فيه أكان يصام عنه ؟ قلت : لا ، قال عليه السلام و كذلك الرجل لا يؤدّى عن ماله الاّ ماحال عليه الحول »[4] .

(١ ، ٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

(٣) الوسائل الباب ٥ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

(٤) الوسائل الباب ١١ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

ولكن اورد عليه : بان هذه الموثقة وان كانت شاهدة على الحمل الثاني ،الاّ أنّ في تلك الأخبار المثبتة ما يأبى عنه ، ولا يمكن حمله عليه ، كخبر معاوية بن عمّار المتقدّم ، فان ظاهر التفصيل في قوله عليه‌السلام : « ان كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة ، فان كان انّما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة » هو انّ مورد الزكاةلو فعله ، لا بقصد الفرار ، بل للتجمل بهلازكاة فيه ، و هذا يقتضي كون الفعلفي اثناء الحول الذي هوالمبحوث عنه ، اذ لوازيد منه بعد الحول لكانت الزكاة واجبةمطلقا سواء فعل ذلك بقصد الفرار ، أو للتجمل ، كما أنّ التفصيل يقتضي ـ ايضا ـ سقوط الزكاة لوجعل محله بعدالحول ، لدلالته ـ حينئذ ـ علىمن فعله بعد الحول للتجمل به ليس عليه زكاة ، و هذا ممّا لا يقول به احد ، ومخالف للاجماع .

واما ما افاده (ره) من حمل الأخبار المثبتة على الاستحباب فهو في محله كما يقتضيه الجمع العرفي .

هذا ، كله فيما اذا سبك الدينار و الدرهم ، قبل مضيالحول ، و أمّا لو سبك بعده فلا اشكال ولا كلام في الوجوب للاجماع بقسمية ، كما في الجواهر ، وشمولأدلّة الوجوب للمقام بلامعارض ، وظهور مادلّ علىنفي الزكاة في السبائك في عدمالوجوب فيها ، لا في سقوطها عن المال بصيرورته سبائك ، كما هو واضح ، فوجب الاخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير ، اذا فرض نقص القيمة بالسبك ، لأنها الفريضةالواجبة فيكون ضامناً للنقيصة الواردة عليها به ، كما ان له الزيادة الحاصلة لو زادت لانّه ماله .

حكم الزكاة فى الحلى وأوانى الذهب والفضة

لاخلاف ولا اشكال ـ ظاهراً ـ في عدم وجوب الزكاة في الحليّ ، محلّلاً كان كالسوار للمرأة ، وحلية السيف للرجل ، أو محرّماً كالخلخال للرجل ، والمنطقة للمرأة .

و عن العلاّمة في التذكرة : « سقوط الزكاة فى الحليّ المحلّل قول علمائنا أجمع ، واكثر أهل العلم » وعنه أيضاً : « لازكاة فى الحليّ المحرّم عند علمائنا

لعموم قوله عليه السلام لا زكاة في الحلي».

ويدلّ على نفي الزكاة فيه روايات كثيرة:

منها: صحيحة محمد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحليّ فيه زكاة؟ قال لا»[1] ومثلها صحيحته الاخرى[2].

و منها: حسنة رفاعة النحاس، قال: «سمعت أبا عبدالله، و سأله بعضهم عن الحلي فيه زكاة؟ فقال لا، وان بلغ مائة ألف»[3].

ومنها: خبر مروان بن مسلم، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحلي عليه زكاة؟ قال انه ليس فيه زكاة، وان بلغ مائة الف درهم، كان أبي يخالف الناس في هذا»[4].

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على نفيها فيه.

وأما أواني الذهب والفضة فالظاهر -أيضاً- عدم وجوبها فيها بلا اشكال، على حصر الزكاة في الدراهم والدنانير، فما عن بعض الاصحاب من وجوب الزكاة في الحليّ المحرّم، والأواني المتخذة من الذهب والفضة، وأمثالهما ممّا لادليل عليه: مخالف للاطلاقات المتقدمة، كما ان دعواه بان سقوط الزكاة عن الحلي إرفاق لا يشمل المحرم منه: لايصغى اليها.

حكم النقدين بالنسبة الى الجيد و الردىء

لا فرق في وجوب الزكاة بين الجيّد من الدراهم و الدنانير و رديها، بل تجب اذا كان بعض النصاب جيّداً، و بعضه رديّاً مع تساويهما في صدق الاسم، و ان اختلفا في القيمة و الاوصاف بذلك، بلا خلاف فيه ظاهراً، كما صرّح به غير واحد، بل عن بعضهم نسبته الى الاصحاب المشعرة بالاجماع عليه، لإطلاق الأدلة التى لا قصور فيها عن شموله للفرض.

وللمسألة في كيفية الاخراج صور مختلفة يختلف حكمها باختلافها:

(١ - ٤) الوسائل الباب ٩ من ابواب زكاة الذهب الفضة.

الاولى : اخراج الجيد من الجيّد ، والردّى من الردّى ، و الثانية : اخراج الجيّد عن الجميع وتمام النصاب منهما ، والثالثة : اخراج الردىّ عن الجميع وتمام النصاب منهما أيضاً ، و الرابعة : اخراج الجيّد من ماله الآخر و تمام النّصاب من الردّى ، والخامسة : عكسها ، والسادسة : اخراج الجيّد عن الردّي بالتقويم ، بان يدفع ربع دينار جيّد يسوى نصف دينار ردي قيمة من عشرين مثقالا ، و السابعة : عكس ذلك .

أمّا الصورة الاولى : فلاخلاف ولااشكال فيها ، لاطلاق الادلة ، وتقتضيها قاعدة شركة الفقراء مع الاغنياء فى المال . و كذا الصورة الثانية و الرابعة ، بل فيها تطوع المالك واحسن ، باعطاء الارغب ، وانفق ممّا أحبّ .

وامّا الصورة الثالثة : فمن اطلاق ما دلّ على وجوب خمسة دراهم فى المأتين الظاهر في عدم الفرق بين أفراد النصاب : الجواز ، و من منافاتها لقاعدة الشركة المقتضية للتقسيط ، الموافق للعدل والانصاف : المنع ، لكن المتجه ـ ما حكي عن الشيخ ـ من أنّ الأفضل التقسيط ، فلو اُخرج من الأدنى جاز لحصول الامتثال ، كما وافقه العلامة أيضاً في محكيّ جملة من كتبه ، إذ لا قصور للاطلاق عن شموله للمقام .

وأمّا الصورة الخامسة : فمقتضى الاطلاق ، وإن كان الجواز أيضاً كالصورة الثالثة إلاّ انّ دعوى إنصرافه إلى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكاة بمكان من الإمكان ، فالأظهر في هذه الصورة اخراج الجيّد ، كما هو الأحوط أيضاً ، إلاّ أن يكون في النصاب رديء .

وأمّا الصورة السادسة : فالمشهور ـ كما نسب إليهم ـ عدم الجواز ، لقصور إطلاق دفع القيمة عن شموله لهذه الصورة ، ولأنّ الواجب إخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزي الناقص عنه ، ولكن في الحدائق عدم الاشكال ظاهراً في الاجزاء على مذهب الشيخ من جواز إخراج الأدون عن الأعلى ، مستدلاً بانه : « متى كان الواجب عليه ديناراً واختار دفع الأدون ، ثمّ أراد دفع قيمته ، فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الأدون ، فالمدفوع قيمته ـ حينئذٍ ـ لا أنه الفريضة الواجبة ، حتى يقال أن

الواجب دينار فلا يجزى ما دونه » .

وفيه : ما أشرنا إليه من أنّ ما دلّ على جواز دفع القيمة ، لا عموم له بحيث يشمل مثل المقام .

ودعوى: الملازمة بين الأدون بالقيمة عن الاعلى - كما هو مذهب الشيخ - وبين هذه الصورة ممنوعة ، فان الواجب في هذه الصورة إخراج نصف دينار ، فلو دفع ربع دينار جيد بقيمة نصف الدينار الردي لم يجزه ، لعدم إجزاء الناقص عن الواجب ، كما اشرنا إليه . نعم له أن يصالح الفقير عن ربع الدينار الذى يدفعه إليه بشيء في ذمته ، ثمّ يحتسب الشيء الذى يسوّى نصف دينار رديء زكاة ، بعنوان القيمة فتبرأ ذمته - حينئذٍ - عما عليه من الفريضة .

وأما الصورة السابعة : أعنى إخراج الرديء عن الجيد بالتقويم بان يدفع ديناراً رديئاً عن نصف دينار جيد ، وكان فرضه النصف ، فالظاهر الاجزاء ، لانه فريضة وزيادة ، فقصد المكلّف بانه قيمة عن الجيد الذى هو الفريضة غير قادح في الاجزاء وإن لم يتم له ما قصده كما نصّ عليه في الجواهر .

حكم الدراهم والدنانير المغشوشتين

لا خلاف - ظاهراً - كما صرّح به جماعة - في تعلق الزكاة بالدراهم والدنانير المغشوشتين ، إذا بلغ خالصهما النصاب ، بل في الحدائق : «اتفاق الاصحاب عليه ، لان الزكاة إنّما تجب في الذهب والفضة ، لا في غيرهما من المعادن ، فاذا بلغ خالصهما النصاب تجب الزكاة فيه » .

وربما استشكل في هذا الحكم بان الادلة دلّت على وجوب الزكاة في الذهب والفضة مسكوكين دراهم ودنانير ، والمغشوش الذى كان مركبا منهما ، أو من كل منهما مع غيره لا يصدق عليه إسم أحدهما ، فلا تتعلق به الزكاة ، ومع إمكان منع صدق الدرهم أو الدينار على المغشوش حقيقة .

وفيه : منع عدم صدق الدرهم أو الدينار على المغشوش ، فان المراد منها هو

الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة ، ولو مع الغش ، لا سيّما بعد ملاحظة غلبة الغش وتعارفه فيهما ، بحيث لا يوجد مضروباً منهما يكون خالياً عنه ، فدعوى انصرافهما إلى الخالص منهما ممنوعة .

وأمّا وجوب الزكاة في الدراهم أو الدنانير المغشوشتين ، إذا بلغ خالصهما النصاب: فيدلّ عليه مضافاً إلى ما عرفت من عدم الخلاف فيه ، بل الاتفاق عليه ـ كما سمعت دعواه من الحدائق ـ خبر زيد الصائغ المروي في الكافي ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام: « إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى ، فرأيت فيها دراهم تعمل ، ثلث فضة وثلث مساً ، وثلث رصاص ، وكانت تجوز عندهم ، و كنت أعملها وانفقها ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : لا بأس بذلك ، إذا كانت تجوز عندهم ، فقلت : أرأيت ان حال عليها الحول ـ وهي عندي ـ وفيها ما يجب على فيه الزكاة از كيها ؟ قال عليه السلام : نعم إنّما هو مالك ، قلت : فان اخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول از كيها ؟ قال عليه السلام : إن كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة مما يجب عليك فيه الزكاة فزكّ ـ ما كان لك فيها من الفضة الخالصة ـ من فضّة ، ودع ما سوى ذلك من الخبيث ، قلت : وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة ، إلاّ إنّي أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة : قال عليه السلام : فاسبكها حتى تخلص الفضّة ، ويحترق الخبيث ، ثمّ تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة »[1] . أي السنة التي بقيت عنده حتى حال عليها الحول ، قبل ان يسبكها ، دون ما بعدها ، مما جعل سبائك .

فدعوى : عدم مأخوذيّة الخلوص في موضوع أدلّة وجوب الزكاة ، وان الحكم بالوجوب وعدمه يدور مدار صدق الذهب والفضة وعدمه بلغ خالصهما النصاب أم لم يبلغ مخالفة لاتفاق الاصحاب ، كما سمعت من الحدائق ، وظاهر هذا الخبر ، بل صريحه وضعفه منجبر بعملهم ، كما نصّ عليه في الجواهر ، لذكر الخبر في كتبهم واستنادهم إليه ، فاحتمال أنّ بناءهم على الوجوب ليس لاجل اعتمادهم عليه ، بل

---

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

كان ذلك بمقتضى القاعدة الاولية ، لصدق الدرهم والدينار على المغشوش : مخالف لظاهرهم .

ولوسلمناذلك وقلنابعدم صلاحيته للاستناد به للضعف في سنده ، وعدم معلومية اعتمادهم عليه : يشكل الحكم من أصله ، فيرجع إلى الاصل ، ومقتضاه : العدم .

لكنّه موهون بما اشرنا إليه من الاستناد والاعتماد ، فلا مجال للرجوع إلى الاصل بعد وجود مثل هذا الدليل الموثوق به . نعم يعتبر في تنجّز التكليف بالزكاة العلم ببلوغ الخالص نصابا ، واما إذا شكّ فيه فحكمه بالنسبة إلى وجوب التصفية وعدمه كما يلي :

حكم التصفية ونحوها للاختبار

المشهور ـ على ما نسب إليهم ـ عدم وجوب التصفية ونحوها للاختبار ، بل في المسالك : « لا قائل بوجوب التصفية مع الشك في النصاب » لان مقدمات الوجوب تحصيلها غير واجب .

ونوقش فيه : بان البناء على العدم والرجوع إلى الاصول النافية للتكليف من غير فحص : يوجب اسقاط كثير من الواجبات، نحو تأخير الحج عن أول عام الاستطاعة عند ترك المحاسبة ، أو تضييع حقّ الفقراء والمستحقين عند ترك الفحص عن حصول الربح في التجارة إذا كان له طريق إلى التعرف ولا يوجب الضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة .

وفيه : ان اجراء الاصول في مجاريها المستلزم لمخالفة كثير منهالا يوجب ايجاب الاحتياط على من لا يعلم تنجّز التكليف عليه في خصوص المورد الذى هو محلّ ابتلائه وليس ما يلزم من المخالفة هنا أكثر مما يلزم من المخالفة في جريان الاصول الموضوعيّة ،كاصل الطهارة ونحوه مما لا يشترط في جريانه الفحص اجماعاً .

وقد يستشهد لذلك بخبر زيد المتقدم الدّال بظاهره على وجوب الاختبار .

وفيه : انّ مورده بعدمفروغية اعتباره هوصورة العلم بوجود النصاب مع الشك في مقداره ، كما يدلّ عليه قول السائل : « وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة ،

إلاّ اني أعلم أنّ فيها ما تجب فيه الزكاة ».

فالتعدي عنه إلى غيره بالقاء الخصوصية ، وإثبات الحكم غير ظاهر الوجه ، بل مقتضى ظاهر اشتراط الحكم بالمعرفة في قوله عليه السلام : « إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضّة الخالصة ، ممّا يجب عليك فيه الزكاة فزكّ . . » عدم التعدّي .

ولكن الانصاف : أنّ المسألة غير خالية عن التأمل ، كما لا يخفى على من له بصيرة بمذاق الشارع ، وكراهته لوقوع تلك المخالفة الكثيرة ، على وجه ربما يستكشف منه ايجاب الاحتياط ، وعليه لا يترك الاحتياط بالاختبار ، أو الاخراج .

وسيأتي في آخر الفروع الآتية ما ذكره في الجواهر في كيفية الاختبار وتعيين مقدار العيار في كل من النقدين .

فروع :

الاولى : لو كان عنده دراهم مغشوشة بالذهب أو دنانير مغشوشة بالفضة ، وبلغ كل من الغش والمغشوش نصابا وجبت الزكاة فيهما ، أو في البالغ منهما ، ويجب الاخراج من كل جنس بحسابه ، فان علم الحال فهو ، والا يتوسل إليه بالتصفية وجوبا مقدمة لليقين بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال ، ولخبر زيد الصائغ المتقدم الذي قد عرفت انجباره بعمل الاصحاب ، وقد يقال بعدم لزوم التصفية ، بل الواجب عليه إخراج القدر المتيقن ، لاصالة عدم وجوب الاكثر من هذا المقدار ، لكنّه مبني على عدم الاعتماد على هذا الخبر وإلّا فلا مجال للاصل ، بعد وجود الدليل على لزوم التصفية .

الثانية : لو علم باكثرية أحدهما مردداً بين كون الاكثر ذهبا أو فضة ، ولا يمكن العلم به بالاختبار وجب عليه إخراج الاكثر مرتين ، كما لو علم ان قدر أحد النقدين ستمائة ، والآخر أربعمائة ، إلاّ أنه لم يشخص الاكثر منهما أخرج زكاة ستمائة ذهباً ، وستمائة فضة ، للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما ، ويجوز ان يدفع بعنوان القيمة ستمائة عن الذهب ، وأربعمائة عن الفضة بقصد ما في الواقع ، فان أكثرهما قدراً إن كان

هو الاكثر قيمة ، كالذهب واقعاً ، فقد أتى بما هو وظيفته في الواقع وإن كان أكثرهما قدراً اقلهما قيمة كالفضة : كانت أربعمائة ، التي أخرجها من الفضة فريضة ، والماءتان اللتان اخرجهما من الذهب ، زائداً على فريضته ، بازاء ما وجب عليه في المائتين من الفضة التي فريضتها ستمائة ، لكن بعنوان القيمة لا الفريضة .

الثالثة : لو كان عنده ألف دينار ، وعلم ـ اجمالاً ـ بانه مغشوش بالفضة ، ولكن لم يعلم ببلوغ الغش حدّ النصاب ، أو كان عنده ألف درهم ، وعلم بانه مغشوش بالذهب في الجملة ولم يعلم مقدار الغش ، وبلوغه النصاب فهو ـ حينئذٍ ـ لا يعلم بتعلق الزكاة بمجموع المال ، حيث يحتمل ان ما فيه من الغش لم يكن بالغاً حدّ النصاب ، فهو بالنسبة إلى الغش ـ أي نصاب الفضة كمأتي درهم في المثال الاول ـ ونصاب الذهب ـ كعشرين مثقالا في المثال الثاني ـ شاكّ في أصل التكليف ، فينفيه باصل البراءة ، وبالنسبة إلى المغشوش ـ اعنى ما زاد على هذا المقدار ـ كان قاطعاً بالتكليف ، فيعمل بما تقتضيه قاعدة الاشتغال .

الرابعة : لو كان الغش باحدهما ، وكان المجموع ألف مثقال ، وتردد الامر بين كون ما فيه من الذهب ستمائة ، والفضة أربعمائة ، أو بالعكس ، أو احتمال التساوى في القدر ، فيعلم اجمالا بثبوت الزكاة في مجموع هذا المال من الغش والمغشوش ، فعليه اخراج القدر المتيقن ، ممّا يجب عليه ، وهو أربعمائة من كل منهما .

وأمّا الماءتان الباقيتان فامره مردد بين وجوب زكاة الذهب فيه ، لاحتمال كونه ذهباً ، أو وجوب زكاة الفضة فيه ، لاحتمال كونه فضة ، أو وجوب زكاة الذهب في نصفه ، ووجوب زكاة الفضة في نصفه الآخر ، لاحتمال تساوي الغش والمغشوش ، فعلى جميع التقادير هو مال قد علم بتعلق التكليف باخراج الزكاة منه عينا أو قيمة ، فيجب عليه الاحتياط باخراج زكاته ذهباً مرّة ، فيكون بانضمامه إلى الأربعمائة ، هي القدر المتيقن ستمائة من ذهب وفضةً اخرى كذلك ، أو باخراج قيمة يقطع معه باجزائها عن الفريضة الواجبة عليه ، على التقادير الثلاثة ، أو إخراج الأعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة ، بدفع القيمة على تقدير المخالفة ، والعين على تقدير

الموافقة .

ودعوى : ان القيمة ـ هنا ـ مرددة بين الأقل والاكثر ، والمرجع في مثله البراءة عن الاكثر ، لا الاشتغال : واضحة المنع فان القيمة ليست هي بنفسها متعلقة للتكليف أولا وبالذات ، حتى يكون ترددها بينهماموجبا للرجوع إليها ، بالنسبةإلى الاكثر ، بل التكليف ـ اولاً ـ متعلق بالعين ، والمفروض حصول العلم به إجمالا ، وهو يقتضي الاحتياط لا البراءة ، ومنه يظهر حكم ما لو كان مجموع الالف مردداً بين كونه ذهبا مسكوكا أو فضة كذلك ، فيجب العمل بماتقتضيه قاعدة الاشتغال ، وبين ما لو كان الالف مردداً بين كونه من أحد النقدين وغيرهما من المعادن ، التي لا تتعلق بها الزكاة ، فيرجع إلى البراءة لرجوع الشكّ في الاول إلى المكلف به ، وفي الثاني إلى أصل التكليف .

وبالجملة : الضابط ـ في هذه الموارد ـ هو ان الشك إذا رجع إلى أصل التكليف ينفى باصالة البراءة وإذا رجع إلى المكلف به يعمل بماتقتضيه قاعدة الاشتغال ، كما قرر في محلّه .

الخامسة : لو كانت عنده دراهم مغشوشة ـ وقد بلغ خالصها النصاب ـ اخرج الزكاة عنها فضة خالصة ، اُو اُخرج عن الجملة مراعيا للنسبة ، فلوكان معه ثلاثمائة درهم مثلاً ، فان علم بان الغش ثلثها على التساوي في أفرادها تخيّر بين إخراج الزكاة عنها خمسة دراهم خالصة ، و بين إخراج سبعة ونصف عن الجملة .

واما إذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثاً في المجموع ، لا على التساوي ، بل كان مختلفاً في الدراهم ، ككونه في درهم ربعه ، وفي آخر ثلثه ، وفي ثالث نصفه ، إلى آخر الدراهم ، فلايجزى إخراج سبعة ونصف ، لعدم العلم بان المقدار المزبور يساوي خمسة دراهم خالصة ، بعد إختلاف عدد دراهمه في الغش الموجب لاحتمال كون الغش فيه ازيد من الثلث ، فلابد ـ حينئذٍ ـ من تحصيل العلم بالبراءة باخراج خمسة دراهم خالصة ، أو باخراج قيمة الدراهم من غير جنسها ، ولو علم ان ما عنده من ثلاثمائة مشتمل على أصل النصاب ، ولكن جهل قدر ما فيه من نصاب الفضة ، وأنه هل هو

النصاب الاول ـ أعني الماءتين ـ أو مع زيادة أربعين ـ أعني النصاب الثاني ـ أيضاً ، وحينئذٍ فان علم بان الدراهم جميعها كانت على نسق واحد ، ومتساوية في مقدار الغش وإن لم يعلمه تفصيلاً ، أنه هو الثلث في كل درهم ، أو اقل أو أكثر ، فكما في كلمات غير واحد من الاساطين ، وتعبيراتهم جازله الاجتزاء باخراج ربع العشر من الجميع إذبه يتحقق ربع عشر الخالص المشتمل على خمسة دراهم خالصة ، الّتي يجب إخراجها عن النصاب الاول ، فان ربع عشر ثلاثمائة في الفرض يصير سبعة دراهم ونصف ، فاذا نقص عنها غشها الّذي هو ثلثها يبقى خمسة دراهم خالصة ، فحكم هذه الصورة حكم الصورة الاولى بعينه ، فكان الاولى ان يعبّر عن زكاتها بمثل ما عبر في تلك الصورة جزما من إخراج الزكاة عنهاخمسة دراهم خالصة ، لا التعبير بالاجزاء ، أو ربع العشر وإن كان هذا وافياً بالغرض أيضاً ، كما ذكر .

واما إذا لم يعلم بتساوي الدراهم في مقدار الغش ، أو علم باختلافها فيه فان تطوع المالك ، وأخرج عن جملة ما عنده دراهم خالصة ، أو بما كان اقل غشّاً عماعداه احتياطا: جاز لحصول البراءة اليقينيه من ذلك ، بل هو اولى لما فيه من الاستظهار في براءة الذمة ، وإن ماكس وامتنع إلاّ عن إخراج مقدار الواجب عليه ، فربما نسب إلى الاكثر ، بل المشهور الزامه بتصفية جملتها ، أو بمقدار ما يعلم منه الحال في الجميع ليعرف قدر الواجب الّذي يحصل باخراجه القطع بالبراءة ، عما علم باشتغال ذمته به إجمالا .

ولكن عن المحقق في المعتبر ، والعلامة في جملة من كتبه ، وغيرهما من المتأخرين الاكتفاء باخراج ماتيقن اشتغال الذمة به ، وطرح المشكوك فيه ، عملاً باصالة البراءة فان المعلوم بالاجمال مردد بين الاقل الّذي علم به تفصيلا ، والاكثر المشكوك ، فينحل العلم الاجمالي إلى القطع التفصيلي والشك البدوي ، وفي مثله يرجع إلى البراءة عن الاكثر ، فحكم الشك في الزائد والاكثر ـ هنا ـ حكم الشك في أصل بلوغ النصاب فكما تسقط الزكاة مع الشك بلوغ الصافي النصاب ، فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة نصابا آخر ، واستحسنه في المدارك ، واستوجهه في المسالك ، وقال : « إنمايلزم

بالتصفية مع العلم بوجود النصاب في المال والشك في الزائد ، لامع الشك في بلوغ النصاب في الجميع ، لاصالة عدمه ، و الشك في الشرط ، و الفرق بين الصورتين تعلق الوجوب بالمال فى الاولى ، فلايتيقن البراءة الا ّ بالتصفية ، او اخراج الخالص عن الجميع ، لان المفروض كون الغش مجهولا ، ومثله اخراج ما تيقن كونه الواجب ، وان كان اقل من ربع عشر الجميع ، بخلاف الثانية ، لاصالة البراءة .

ويشكل الفرق : بان اخراج ما يتيقن وجوده فى المال يلحق الاولى بالثانية ، كما لو تيقن وجود النصاب الاول ، و شك فى الزائد ـ وهو الثاني ـ مرّة أو مرّتين مثلاً فانّه اذا اخرج ما يجب في المتيقن صار المال مشكوكاً فى تعلق الوجوب به ، فلايجب التصفية ، كمالوشك فى البلوغ ابتداء ، وهذا هوالوجه ، واختاره فى التذكرة واطلق الشيخ ، والاكثر وجوب التصفية ، مع تيقن النصاب .

و اما ماالطلقه المصنف من وجوب التصفية مع المماكسة مطلقاً ، فيجب حمله على مالو علم النصاب ، ليوافق الجماعة ، اذ لاقائل بوجوب التصفية مع الشك فى النصاب » وهو جيّد فافهم .

السادسة : اذا كان عنده نصاب من الجيّد فالظاهر عدم جواز اخراج المغشوش عنه بلاخلاف ولااشكال ، كما في الجواهر ، الاّ اذا علم باشتماله على مايلزمه من الخالص ، لان الواجب عليه اخراج الجيد ، فاخراج المغشوش عنه لايكون مجزيا ، كما يقتضيه استصحاب بقاء الزكاة الى ان يعلم بدفع ما عليه ، و كذا الحكم فيما لو كان المغشوش ـ بحسب القيمة ـ مساويا لماعليه فى الجيد ، لعدم جواز اخراج القيمة من جنس الفريضة .

نعم لوكان للخليط قيمة ، و دفعه بعنوان القيمة عن الجيد لم يكن به بأس ، فالمدفوع ـ حينئذٍ ـ مركب من بعض الفريضة ، وقيمة البعض الآخر ، ولكن لابد فى هذه الصورة ـ ان تكون قيمة الخليط مساوية لقيمة الجيد ، وقدذكرنا بعض صور المسألة فى « حكم النقدين بالنسبة الى الجيّد والرديء » فراجع .

السابعة : لو كان مالكاً للنصاب ـ كمأتى درهم أو عشرين ديناراً مثلاً ـ وشكّ في انّه خالص أو مغشوش ، فالاقوى عدم وجوب الزكاة ، لأن مرجع الشك فيه الى الشك في اصل التكليف و تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الخالص في الذهب والفضة ، وفي مثله يرجع الى اصالة براءة الذمة عن الزكاة ، فما عن العلاّمة في التذكرة من وجوب الزكاة فيما اذا ملك النصاب، ولم يعلم هل فيه غش أم لا، لاصالة الصحة والسلامة لايخلو من تأمل واشكال .

ولكن فصّل المحقق الهمداني كلامه : بان الغش المشكوك فيه ، ان كان عيبا في الدراهم ، أو الدنانير بحيث لوظهر لم يقع به المعاملة إلاّ على سبيل المسامحة لامانع من اجراء الأصلين ، فيتمّ ما ذكره .

وامّا اذا كانت الدراهم والدنانير ، التي شك في انها خالصة أو مغشوشة من صنف الدراهم و الدنانير الرائجة في البلد ، ولكنه لم يعلم بان هذا الصنف هل هو معمول من خصوص الفضة و الذهب ، أو انه مركّب منهما وغيرهما ، فليس كونهما مركّبا من جنسين أو أزيد منافياً لصحتهما وسلامتهما ، بعد ان كانتا في اصل وضعهما كذلك ، فلامسرح للأصلين المزبورين ، بل المرجع في مثله اصالة براءة الذمة عن الزكاة .

و يمكن ان يناقش في الفرض الاول من كلامه بانه انّما يتم اذا كان بناء العقلاء ، الذى هو الدليل المنحصر لهذين الاصلين بالنسبة الى المورد على اجرائهما حتى في النقود المشكوكة صحتها وسلامتها ، بحيث كان بناؤهم في هذه الموارد على المعاملة معها معاملة الصحيح ، و جريها في البيع و الشراء ونحوهما ، لكن الظاهر منهم خلافه ، بل المعلوم من بناء العرف والعقلاء عند الشك في عيبها هو السعي البليغ في تحصيل العلم بصحتها ، كما لايخفى .

وعليه: فلامجال لجريان الأصلين في هذا الفرض ـ ايضاً ـ كالفرض الثاني فهما في الحكم سواء ، ولكن حيث ان المقام كان من الموارد التي لزم من الرجوع فيه الى البراءة من غير فحص مايجب عليه اتيانه غالبا ، الذى يعلم من مذاق الشرع الاقدس

عدم رضاه بتركه ، فالاحتياط فيه ونظرائه بالاختيار او الاخراج لايترك .

تحقيق فى كيفية تعيين عيار النقدين .

ثمّ انه ذكر فى الجواهر في شرح قول المحقق : « لايخرج المغشوشة عن الجياد» عندالكلام على الفرع الذى عنوناه ، ولزوم الاخراج من كل جنس بحسابه بالتوسل بالسبك ونحوه مانصّه : « قيل أو ميزان الماء وهو كذلك ، إن أفاد اليقين ، وكيفيته ان يوضع قدراً من الذهب الخالص فى ماء ، ويعلّم على الموضع الذى يرتفع اليه الماء ، ثم يخرج و يوضع مثله من الفضة الخالصة ، و يعلّم على موضع الارتفاع ايضا ، وتكون هذه العلامة فوق الاُولى ، لأنّ أجزاء الذهب أشدّ كثافة ، ثم يوضع فيه المخلوط ، وينظر الى ارتفاع الماء هل هو الى علامة الذهب اُقرب أو الى علامة الفضّة ، و كيف كان فان اُشكل الاكثر منهما ولم يمكن التمييز اُخرج مايجب فى الاكثر مرّتين ، فلو كان قدر أحد النقدين ستمائة ، و الآخر أربعمائة ، إلاّ انه لايشخصها اُخرج زكاة ستمائة ذهبا ، وستمائة فضة ، ويجزى ستمائة من الاكثر قيمة ، و أربعمائة من الاُقل ، كما هو واضح » .

وحيث انجرّ الكلام الى تحقيق عيار كل من النقدين المغشوشين أحدهما بالآخر لابأس بنقل ما ذكره الخازنى [1] فى ميزان الحكمة فى الباب الخامس من المقالة الرابعة من غير توضيح ، وتشريح لبعض العبارات التى لاتخلو من الغموض ، ودونك ما نصّ عليه :

« فى ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامى والعمل به والبرهان عليه اذا كانت الكفّتان ، أو احداهما فى الماء ، والقول فيه يدور على أربعة فصول : الفصل الاول فى صنعة الميزان ، والوزن به ، قال الامام أبوحفص عمر بن ابراهيم الخيّامى : اذا اردت أن تعرف مقدار كل واحد من الذهب والفضة فى جسم مركب منهما: أخذنا مقدارا من الذهب الخالص ، ونعرف وزنه فى الهواء ، وكذلك نأخذ فضّة خالصة ، و نعرف

---

(١) هو عبدالرحمن الخازنى .

وزنها الهوائى ، ثم نأخذ كفّتين متساويتين متشابهتين فى ميزان له عمود متشابهة الاجزاء ، اسطواني الشكل ، ونضع الذهب في إحدى الكفتين فى الماء ، وفى الكفّة الاخرى ما يثقلها ، ونعرف مقداره ونسبة وزنه الهوائى الى وزنه المائى ، ثمّ نأخذ المركب ، ونعرف وزنه المائى الى وزنه الهوائى ، فان كانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائى الى وزن المائى كان المركب هو من الذهب الخالص ، لا شيء فيه من الفضة ، و ان كانت النسبة مثل نسبة الفضّة كان المركب هو من الفضّة ، لا شيء فيه من الذهب ، و ان كانت النسبة فيما بينهما ، فحينئذٍ يكون الجرم مركباً بينهما (١) » (٢) .

ثم ذكر بعد ذلك مسائل من ذلك الموضوع نضرب عنها لئلاّ يطول الكلام بنقلها .

الدين لايمنع من الزكاة .

لاخلاف ظاهراً ـ كما صرّح به غير واحد ـ فى ان الدين لايمنع من الزكاة سواء استوعب الدين النصاب أو لم يستوعبه ، وسواء كانت زكاة مال التجارة أو غيرها بل ظاهر عبارة الخلاف الآتية ، وصريح المنتهى ، ومحكى التذكرة : الاجماع عليه.

بل فى الجواهر ـ بعد نقل عبارة المنتهى الآتية ـ قال: « ويمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصا ، مع ملاحظة كلام الأصحاب فى مقامات متعددة ، كزكاة مال العرض ومحاصته بالدين لها وعدمه ، لومات المالك وغير ذلك » .

قال فى الخلاف : « اذا ملك نصابا من الأموال الزكاتيّة : الذهب و الفضة أو الابل أو البقر أو الغنم ، أو الثمار أو الحرث ، أو التجارة ، وعليه دين يحيط به ، فان كان له مال غير هذا بقدر الدين ، كان الدين فى مقابلة ما عدا مال الزكاة ، سواء كان ذلك عقاراً ، أو عرضا ، أو أثاثاً ، أو أىّ شيء كان ، وعليه الزكاة فى النصاب ، و ان لم

---

(١) كذا فى الاصل المطبوع ـ لكن الصحيح على الظاهر : «منهما» .

(٢) ميزان الحكمة ص ٧٨ ، ٨٨ طبعة بمبئى سنة ١٣٥٩ ﻫ .

يكن له مال غير النصاب الذى فيه الزكاة ، فعندنا ان الدين لايمنع من وجوب الزكاة واختلف الناس على أربعة مذاهب . . الخ » .

و قال أيضا بعد هذه المسألة : « اذا ملك مأتى درهم و عليه مأتان وله عقار ، و أثاث يفى بماعليه من الدين ، فعندنا انه تجب عليه فى الماءتين الزكاة ، وقال أبوحنيفة الماءتان فى مقابلة الماءتين ، ويمنع الدين وجوبها فيه .. » .

واستدل رحمه‌الله :

لاوهما : « بان كلّ خبر روي عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و الأئمّة عليهم‌السلام من ان الزكاة فى الأجناس المخصوصة متناول لهذا الموضع ، لأنه لم يفرق بين من عليه الدين وبين من لم يكن عليه ، فوجب حملها على العموم » .

ولثانيتهما : « بانا قدبينا انه لولم يملك غير الماءتين لم تسقط عنه الزكاة ،لأن الزكاة حق فى المال ، والدين يتعلق بالذمة ، فلايمنع منه » .

وقال العلاّمة في المنتهى : «الدين لايمنع الزكاة ، سواء كان للمالك مالسوى النصاب أو لم يكن ، وسواء استوعب الدين النصاب أولم يستوعبه ، وسواء كان اموال الزكاة ظاهرة ، كالنعم والحرث ، أو باطنة كالذهب والفضّة ، وعليه علماؤنا اجمع » .

فلامنافاة بين خطابى الدين والزكاة ، بعد تعلق الاوّل بالذّمة ، والثانى بنفس العين ، فلايمنع منها .

وتدلّ عليه ايضاً ـ مضافا الى ذلك ـ اطلاق النصوص الدالّة على ان زكاة القرض على المستقرض ، كمامرّ الكلام عليه تفصيلا .

وما رواه الكلينى: فى خصوص زكاة المال فى الصحيح ، عن زرارة عن ابى جعفر عن ضريس ، عن أبى عبدالله عليهما‌السلام : « انهما قالا: ايّما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول ، فانه يزكّيه ، وان كان عليه من الدين مثله أو اكثر منه فليزكّ ما فى يده » [1] فلااشكال فى تقديم الزكاة على الدين مطلقا ، بناءً على تعلقها بالعين.

وامّا بناء على تعلقها بالذمة ، فقد يقال بوجود المزاحمة بين الحقّين ، عندقصور

---

(١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب .

المال عن الوفاء بالجميع لدى موت المالك ، ولا رجحان لأحدهما على الآخر ، فيكون مستحق الزكاة كأحد الغرماء في المحاصّة ، لأنّ الزكاة - حينئذ - لا يكون إلاّ كسائر الديون الواجبة على المالك و في ذمته ، لكن المبنى - أعنى تعلقها بالذمة - فاسد من أصله ، كما حققّناه فى محلّه .

نعم لو بنينا على الذمة لكان المتجه تقديم الدين على زكاة التجارة المندوبة بعد وضوح عدم صلاحيتها لمزاحمة الحقوق الواجبة ، كما اشار إليه الشهيد فى البيان ، حيث قال فى البحث الثالث :

« والدين لا يمنع من زكاة التجارة - كما مرّ فى العينية - وان لم يمكن الوفاء من غيره ، لأنها وان تعلقت بالقيمة فالأعيان مرادة ، و كذا لا يمنع من زكاة الفطرة اذا كان مالكاً لمؤنة السنة ، ولا من الخمس إلاّ الأرباح . نعم : يمكن ان يقال لا يتأكّد إخراج زكاة التجارة للمديون ، لأنه نفل يضرّ بالفرض .

وفي الجعفريات عن امير المؤمنين عليه السلام : من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله و ما عليه ، فان كان ماله فضل على مأتى درهم فليعط خمسة دراهم [1] .

وهذا نصّ فى منع الدين الزكاة ، والشيخ فى الخلاف لم يتمسّك على عدم منع الدين الاّ باطلاق الأخبار الموجبة للزكاة » .

واعترض عليه السيّد في المدارك بعد ما فهم من كلامه توّقفه في أصل الحكم حتى عدم مانعية الدين عن زكاة المال « بانّا قد بيّنا وجود النص الدال على ذلك - اى عدم منعه من الزكاة - صريحا ، وما نقله عن الجعفريّات مجهول الاسناد مع إعراض الأصحاب عنه واطباقهم على ترك العمل به » .

---

(١) الجعفريات المنضمة بقرب الاسناد الباب ٤ من الزكاة ص ٢٣١ طبعة طهران الحجرية سنة ١٣٧٠ هجرية ، وقد نقل الخبر فيها فى باب احتساب ماله و عليه فى أعشار النصاب هكذا : « اخبرنا محمد ، حدثنى موسى ، حدثنا أبى ، عن جده جعفر بن محمد ، عن أبيه علي بن ابيطالب عليه السلام : من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله و ما عليه ، فان كان ماله فضل على مأتى درهم ، فليعط خمسة دراهم ، وان لم يكن له فضل على مأتى درهم فليس عليه شيء » .

ولكن خبر الجعفريات كما يظهر منه وفهمه الشهيد ـ رحمه الله ـ أيضا مورده زكاة مال التجارة المستحبة ، لازكاة المال الواجبة ، كالنقد الموضوع الذى حال عليه الحول ، كما هو مورد رواية الكليني ـ رحمه الله ـ المتقدمة ، فلا تنافي بينهما حتى يطرح الخبر المزبور بضعف سنده ، أو عدم عمل الأصحاب به ، فالأمر باعطاء الخمسة التي هي زكاة مأتي درهم محمول على الاستحباب ، فيستفاد منه عدم تأكد استحباب زكاة التجارة بالنسبة الى ما يساوى الدين ، و حينئذ يمكن ان يكون توقف الشهيد ـ رحمه الله ـ أيضاً في خصوص تأكّده ، لافى أصل الحكم ، كما اشير إليه في الجواهر وغيره ، و كيف كان فالمسألة بجميع صورها ممّا لاينبغى الارتياب فيها ، كما لايخفى والله العالم .

حكم المال الذى لايفى بالخمس و الزكاة معا

اذا بقي من المال الذى تعلق به الزكاة أو الخمس ما لايفى بهما ، ولم يكن عنده غيره ، فالظاهر وجوب التوزيع ، كما لوكان الخمس خمسة دنانير ، والزكاة كذلك، والمال عشرة : لزم اعطاء الخمسة للخمس ، والخمسة للآخر ، و كذا فى سائر الصور، فكلما اختلفت النسبة تختلف القسمة ، لأن ذلك مقتضى العمل بالحقين المتعلقين لعين المال ، بعد ما لايكون في البين مرجح لأحدهما على الآخر ، ولامجوز لرفع اليد عنهما ، فتّعين القسمة على النسبة .

وهذا مثل ما اذا مات المالك وعليه دين الناس ، والكفّارة ، والنذر ، والمظالم وغيرها من الديون الماليّة ، وضاقت التركة عن اداء الجميع ، فكما لااشكال ظاهراً في وجوب التوزيع في هذه الامور ، لتعلقها بالموت بعين التركة ، وعدم رجحان لاحداهما على الأُخرى ، فكذلك المقام .

بل المشهور ـ على ما نسب اليهم ـ انه اذا كان عليه حج واجب ـ ايضاً كان في عرضها ، فانهم : كالمحقق في الشرايع ـ في كتاب الحج ـ بنوا على التقسيم عند عدم

وفاء التركة بجميع الديون ، حيث قال : في مسألة ما اذا استقر الحج في ذمته ، ثم لم يفعله حتى مات، واليك : مافي الجواهر متناوشرحا «فان كان عليه دين ـ ولو خمس او زكاة مثلا و وفت التركة بالجميع فلااشكال ، و ان ضاقت ـ اى التركة ـ قسمت على الدين واجرة المثل بالحصص ـ كما تقسم في الديون ، لاشتراك الجميع في الثبوت في التعلق بالمال ، لاتفاق النص والفتوى على كونه ديناً أو بمنزلته ، فما عن الشافعي من تقديم الحج ، بل في قول عن الجواهر احتماله ، و في آخر تقديم الدين في غير محله ، و ان مال الى الاول في الحدائق ، للحسن عن معاوية بن عمّار : قلت له رجل يموت ، وعليه خمسمائة درهم من الزكاة ، وعليه حجّة الاسلام و ترك ثلثمائة درهم ، و اوصى بحجّة الاسلام ، وان يقضى عنه دين الزكاة ؟ قال عليه السلام : يحج عنه من اقرب مايكون ويرد الباقي في الزكاة[1] قال : ومثلها : مارواه الشيخ في التهذيب عن ابى عبدالله عليه السلام ايضاً : في رجل مات و ترك ثلثمائة درهم ، و عليه من الزكاة سبعمائة درهم ، فاوصى ان يحجّ عنه ؟ قال عليه السلام : يحج عنه من اقرب المواضع ، ويجعل ما بقى في الزكاة[2] .

وفيه ـ بعد اعراض الاصحاب عنهما ، وقصور سند الثاني منهما ، واختصاصهما بالزكاة ـ انه يمكن كون ماذكره فيهما مقتضى التوزيع ايضاً ، فلااشكال حينئذ»[3].

و هو جيد اذ لافرق بين الزكاة و غيرها في الحكم بالتوزيع الذى ظاهرهم التسالم عليه .

واما القول : بان المرجع في المقام التخيير ، بدعوى أنّ إهمال النصف الذى هو مقتضى التوزيع في احدهما ليس باولى من اهمال التمام فيه ، واعماله في الآخر.

ففيه: مالايخفى لماعرفت أنّ في التوزيع جمع بين الحقين ، ولو بمقدار النصف، مع انتفاء الأولويه ، والتخيير رفض لأحدهما رأساً ، فالاوّل أولى من الثاني ، مع ان

---

(١) الوسائل الباب ٢١ من ابواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٤٢ من ابواب الوصايا .

(٣) الجواهر ط الحجر كتاب الحج ـ الشرط الخامس .

التخيير إما مستلزم لرفض حق السادات المتعلق بالمال بالمرة ، أولتضييع حق الفقراء المستحقين للزكاة كذلك ، وهذا مما لايمكن دعوى بعده عن مذاق الشرع المقدس .

نعم : اذا كان الخمس والزكاة فى ذمة المالك ، كما اذا تلفت العين التى كانت متعلقهما ، مع ضمان ـ ولم يكن عنده مايفى بهما ـ فهومخير بين التوزيع ، أوتقديم أحدهما على الآخر ، اذ لايكون فى البين ـ حينئذٍ ـ حق بالعين ، حتى يجب إعماله بل هو مكلّف باداء ما فى ذمته ، فيعمل بما تقتضيه قواعد التزاحم ، و كذا يكون مخيراً اذا لم تكن العين التى فيها الخمس ، والزكاة ، والنذر ، والمظالم ، والكفّاره ، ونحوها موجودة لعين ما ذكرناه .

واما اذا كانت موجودة ، فالواجب عليه تقديمهما على البقية ، لتعلقهما بالعين، بلامزاحم ، وتعلق غيرهما بالذمة ، و وجوب الاداء تكليفاً غير صالح ، لمزاحمة الحق المتعلق لها ، و كذا يجب تقديمهما علىغيرهما لومات عن عين تعلقا بها ، وكانتعليه ديون غيرهما لتعلقها بها حال الحياة ، و تعلق الديون بالتركة بما هى تركة بعد الموت ، فيكونان مقدمين عليها و مزيلين لموضوعها ، فحق الديّان الحادث بالموت لا يكون صالحا لمزاحمة الحق الثابت لماقبله ، لعدم كون مقدار الخمس والزكاة محسوبا من التركة ، كى تتعلق به الديون ، بل هو انتقل الى مستحقيه فى زمن حياته فيجب تقديمهما عليها ، كما لايخفى .

زكاة اللقطة وحولها

قال الشيخ فى الخلاف ، فى كتاب الزكاة : « اذا وجد نصابا من الاثمان ، أو غيرها من المواشي عرّفها سنة ، ثمّ هو كسبيل ماله وملكه ، فاذا حال بعد ذلك عليه حول ، او احوال لزمته زكاته ، فانه مالك ، وان كان ضامناً له .

وامّا صاحبه فلازكاة عليه ، لأن المال الغائب الذى لايتمكن منه لازكاة فيه .

وقال الشافعى اذا كان بعد سنة هل يدخل فى ملكه بغير اختياره على قولين : أحدهما : وهوالمذهب انه لايملكه إلاّ باختياره ، والثانى:يدخل بغير اختياره ، فاذا

قال لا يملكه الا باختياره ، فاذا ملكه فان كان من الأثمان يجب مثلها في ذمته ، وان كانت ماشية وجبت قيمتها في ذمته .

فاما الزكاة فاذا حال الحول من حين التقط فلازكاة فيه ، لأنه أمين ، و امّا صاحب المال فله مال لايعلم موضعه على قولين ، مثل الغصب .

و اما الحول الثاني : فان لم يملكه فهوامانة (أبداخ) في يده ، ورب المال على قولين : مثل الضالّة ، و اذا ملكه الملتقط و حال الحول ، فهو كرجل له الف ، و عليه الف ، فان قال : الدين يمنع ـ فههنا ـ يمنع ، و ان لم يكن له ملك سواه بقدره ، فان كان له مال سواه لزمه زكاته ، ورب المال على قولين : كالضالة والمغصوب .

دليلنا : ماروى عنهم ، انهم قالوا: لقطة غيرالحرم يعرّفها سنة ، ثم هي كسبيل ماله ، وسبيل ماله ان تجب الزكاة فيه ، فهذا تجب فيه الزكاة [1] .

وقال المحقق في المعتبر ، في كتاب الزكاة ايضاً : « اللقطة تجري في الحول ، من حين يملكها الملتقط ، فان قلنا تدخل في ملكه بتعريف سنة جرت في الحول بعده ، وان قلنا لاتدخل في ملكه ـ بعد التعريف ـ الا باختياره جرت في الحول من حين الاختيار » .

فالقول بجريانها في الحول ، ووجوب الزكاة فيها بعد تعريف سنة ، مبني على القولين ، وان دخولها في ملكه هل يتوقف على قصد التملك ، كما هو المحكي عن جماعة منهم : الشيخ في المبسوط ، وموضعين من الخلاف ، كما سمعت منه ، بل في المسالك و عن غيرها نسبته الى الأشهر ، كنسبته الى الاكثر في محكي المختلف ، بل عن الروضة نسبته الى المشهور ، بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ، بل كما في الجواهر هو لازم التخيير بين الثلاثة التي يدل عليه من الاجماع المحكي ، والنصوص ، وغيرهما من الملتقط بعد تعريف الحول ، إن شاء تملك ، وان شاء تصدق ، وان شاء جعلها امانة ، اولا يتوقف على قصد التملك ، بل يملكها بعد التعريف حولا ، وان لم يقصد ، كما هو المحكي عن ابن ادريس مدعيا عليه : اجماع الفرقه واخبارهم .

---

(١) الخلاف ص ٣٥٢ ط سنة ١٣٧٧ هـ .

ولكن فى الجواهر ، فى شرح عبارة المحقق فى الشرايع : « قيل يملكها بعد التعريف حولاً وان لم يقصد » قال : بعد نقل ذلك عنه : « وان كنّا لم نعرفه لغيره صريحا ، نعم فى الدروس نسبته الى ظاهر المقنعة والنهاية ، والى الصدوقين ، بل قال فيها انه الأشهر ، ولكن فى المقنعة : وان كان الموجود فى غير الحرم عرّفه سنة ،فان جاء صاحبه ، وإلّا تصرّف فيه الذى وجده ، وهوله ضامن ، ونحوها المحكي من عبارة المراسم ، ولاظهور فيهما بذلك ، كما انه ليس فى النهاية ، و المحكى عن الصدوقين إلّا التعبير بما فى النصوص من كونها ، كسبيل المال الذى لاصراحة فيه . بل ولاظهور، ضرورة احتمال كونه امانة كسبيل المال» إلى آخر ما ذكره فى هذا المقام ، ولايهمنا نقله هنا .

والغرض : هو الاشارة الى كلمات القائلين بالقولين ، و انه على القول الأول لايجرى في الحول بمجرد تعريف سنة ، بل متوقف على قصد التملك ، وعلى الثانى جرت في الحول بعد تعريفها وتمام الكلام ، وتحقيق القول فيه موكول الى باب اللقطة.

حكم ما لو ترك نفقة لاهله وغاب .

اذا ترك نفقة لأهله ، مما تتعلق به الزكاة ، كالنقدين فغاب . وبقى آخر السنة بمقدار النصاب ، لم تجب عليه الزكاة ـ و هو غائب ـ وتجب لو كان حاضراً ، كما هو المشهور ، بل في المسالك : « ربّما كان ذلك اجماعا لكون . المخالف ـ و هو ابن ادريس ـ معلوم النسب ، فانه على ما حكي عنه لم يفرق بين الحضور والغيبة ، بل اعتبر التمكن من التصرّف وعدمه .

واستدل لهذا الحكم بروايات :

منها: موثقة اسحق بن عمّار عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: قلت له: «رجل خلّف عند أهله نفقة ألفين لسنتين عليها زكاة ؟ قال عليه السلام وان كان شاهداً فعليه زكاة ، وان كان غائباً فليس عليه زكاة »[1] .

---

(١) الوسائل الباب ٧ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

و منها : مرسل ابن ابي عمير ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في رجل وضع لعياله الف درهم نفقة ، فحال عليها الحول ؟ قال عليه السلام ان كان مقيماً زكّاه وان كان غائباً لم يزكّه »[١] .

ومنها: موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له « الرجل يخلّف لأهله نفقة ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين عليه زكاة ؟ ، قال عليه السلام :ان كان شاهداً فعليها زكاة ، وان كان غائباً فليس فيها شيء »[٢] .

وهذه الأخبار ـ كما ترى ـ صريحة في عدم الوجوب اذا كان المالك غائباً طول الحول ، ولا قصور في سند بعضها ، سيّما بعد انجباره بعمل الأصحاب، فلا مانع ـ حينئذ ـ من تخصيص عمومات وجوب الزكاة به ، فلا مجال للاستشكال في الحكم المزبور ، كما في المدارك ، فانه بعد ان استدلّ للمشهور بالموثقين ، قال : « وفي الروايتين قصور من حيث السند، فيشكل التعلّق بهما في اثبات حكم مخالف لمقتضى العمومات المتضمنة لوجوب الزكاة في ذلك في حالتي الغيبة والحضور ، ومن ثمّ ذهب ابن ادريس ـ رحمه الله ـ في سرائره الى وجوب الزكاة فيه ، اذا كان مالكه متمكنا من التصرّف فيه متى رامه كالمودّع ، و المكنوز ، و الواجب المصير اليه ، ان لم نعمل بالرواية الموثقة المؤيّده بعمل الأصحاب » .

وقد حمل في الحدائق كلام ابن ادريس واناطته وجوب الزكاة هنا بكون المالك متمكنا من التصرّف فيه على ما يرجع الى المشهور : « بان يكون التعبير بالتمكن من التصرّف كناية عن الحضور ، وعدم التمكن كناية عن الغيبة بناءً على ما هو الغالب ومثله في التعبيرات غير عزيز » .

لكن الظاهر من كلامه خلافه ، فلو فرضنا تماميّة هذا الحمل ، فلا مخالف في الحكم ـ ظاهراً ـ من حيث الفتوى ، كما لا قصور في بعض مستنده من حيث النص، فيتخصص العمومات به حسبما اشرنا اليه آنفا ، ولكن في الجواهر : « وقد يجول في الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات ، لا تخصيصها

(١،٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة .

باعتبار تعريضه للتلف بالانفاق ، والاعراض عنه لهذه الجهة الخاصّة ، فكأنه أخرجه عن ملكه فلايصدقانه حال عليه الحول عنده ، خصوصاً مع عدم علمه بسبب غيبته ، كيف صنع به عياله .

ويمكن ان يكون بدّلوه بمال آخر أو اشتروا به ما يحتاجونه سنتين مثلاً ، وغير ذلك من الاحتمالات التى تحصل له بالغيبة ، دون الحضور الذى ليس فيه سوى عزم منه على انفاق هذا المال » .

وفيه : مانبّه عليه الشهيد فيالمسالك اعتراضاً على من جعل الدليل علىسقوط الزكاة كون عين المال في معرض التلف بأنّ : « كونها معرضة للاتلاف لايصلح للدلالة علىسقوط الزكاةعنها ، مع تمامية الملك ، واستجماع الشرائط،ولو كانالتعرض للاتلاف صالحاً للمانعية لم تجب الزكاة على المرأة في جميع المهر ، قبل الدخول ، مع تعرضه لتلف جميعه أوبعضه بالفرقة قبلالدخول بعيب أوطلاق ، و كذا فياجرةالمسكن اذا قبضها المالك عنسنين ، مع تعرضها للاتلاف بانهدام المسكن ونحوه » .

و هو جيد ، اذ لوحمل تلك النصوص على كونها فيمعرض الاتلاف للزمالالتزام باطرّاد الحكم في الحاضر ايضاً ، اذا حصل له ما يحتمل في الغائب ، وهو بعيد .

غايته : مضافا الى ان حملها على ذلك ونحوه يحتاج الى شاهد يدلّ عليه ، وهو غير موجود في المقام .

و منه : يظهر ما في التوجيه المحكي عن العلاّمة في التذكرة ، حيث جعل كونها معرضة للاتلاف بنفسه هو الدليل عليه .

بتقريب : ان المالك بعد دفع المال الى اهله لينفقوه في نفقتهم وغاب عنه، فقد خرج المال بذلك عرفا عن مصداق كونه ممّا حال الحول عليه ، و هو عنده ، و في يده ، ولايعدّ عرفا من أمواله بالاعراض عنه .

نعم لوقلنا بانالمال ـ حينئذ ـ كان مما يراهالعرف بحكم التالف ، وانهخارج عن تحت سلطنته بضعف علاقةالملكية لكان لماذكره وجه ، لكنّه ليس لأجل كونه في معرض التلف ، بل كان من جهة انّه يعدّ عندهم بحكم التالف .

وعليه : فيمكن ان يفصل بذلك بين حضوره وغيابه ، كما صرّحت به النصوص فافهم .

لكن الاولى ـ بل المتعين ـ هو الاستناد بنفس النصوص الفارقة بين الحاضر و الغائب في الحكم المزبور ، كما ان الأحوط إخراج الزكاة ، اذا كان متمكّنا من التصرّف فيه طول الحول ، مع كونه غائبا ، ولو بوكيله ، لما عرفت ـ فيما سبق ـ من انّ وجود المال في يد وكيله كاف في صدق المتمكن عليه ، اذا كان وكيلاً عنه ، في انحاء التصرّفات من الاتلاف ونحوه ، كما مّرت الاشارة اليه ـ فيما سبق ـ عند الكلام على حكم المال الغائب .

و الحاصل : ان ظاهر هذه النصوص و ان كان اطلاق الحكم بسقوط الزكاة عن المال الذى كان مالكه غائبا عنه إلاّ أنّ دعوى امكان الاستظهار منها على انّ سقوط الزكاة كان لأجل عدم التمكن : غير بعيدة ، بل لاتخلو من وجه .

حكم مالو حال الحول .

فتلف من النصاب شيء .

ولو حال الحول مع اجتماع الشرائط ، فتلف من النصاب شيء ، فان فرط المالك ولو بتأخير الاداء مع التمكن منه بلامسوغ شرعى ـ ضمن بالنسبة ، وان لم يكن فرط لم يضمن ، وسقط من الفريضة بنسبة التالف بلاخلاف ، ولااشكال في ذلك كله ـ كما صرّح فى الجواهر ـ فان الزكاة بناءً على تعلقها بالعين ـ كما حقق في محله ـ اذا حال عليها الحول : كانت بمنزلة الامانة فى يد المالك ، فيجري عليها أحكامها التى ، من جملتها عدم الضمان اذا تلفت بغير تفريط ، والضمان مع التفريط ، ولو تلف النصاب كله بلاتفريط سقط الكل .

ويدل عليه مضافا ـ الى ما عرفت ـ مرسل ابن ابى عمير عن بعض أصحابنا عن أبى عبدالله عليه السلام : « في الرجل يكون له إبل أو بقر أوغنم أو متاع ، فيحول عليه الحول ، فتموت الابل والبقر والغنم ، ويحترق المتاع قال عليه السلام: ليس عليه شيء »[1] .

---

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

ومقتضى اطلاقه نفي الضمان ، حتى مع التفريط ، فيقيد بالاجماع المحكي عن غير واحد ، كما سمعت ، وبما يدل على التفصيل بين التفريط و عدمه ، كصحيح محمد ابن مسلم السابق ، قلت لأبي عبدالله عليه السلام : « رجل بعث بزكاة ماله لتقسم ، فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم ؟ فقال عليه السلام : اذا وجدلها موضعا فلم يدفعها اليه فهولها ضامن ، حتى يدفعها ، و ان لم يجد من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان ، لأنها قد خرجت من يده ، و كذلك الوصي الذي يوصى اليه ، يكون ضامنا لمادفع اليه ، اذا وجد ربّه الذي امر بدفعه اليه، فان لم يجد فليس عليه ضمان »(١).

وصحيح زرارة ، أوحسنته التي مرّ نقلها سابقا عنه عليه السلام : « عن رجل بعث اليه اخ له زكاته » ليقسمها ، فضاعت فقال عليه السلام : ليس على الرسول ، ولا على المؤدّي ضمان قلت : فان لم يجدلها اهلاً ففسدت ، و تغيرت أيضمنها ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكن إن عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهولها ضامن » (٢) .

أويقال : بأنّ الظاهر من الفاء في قوله : « فتموت الابل .. » التي هي للترتيب بلاتراخ ـ وقوع ذلك بعد حول الحول بلافصل فلاتأخيرفيه للأداء ولاضمان ، اذ بناء على هذا كان مورد المرسل في غير صورة التأخير .

ومثل المرسل في اقتضاء الاطلاق ، لنفي الضمان حتى مع الاهمال : موثق بكير ابن اعين ، عن أبي جعفر عليه السلام : « عن الرجل يبعث بزكاته فتسرق أوتضيع قال عليه السلام : ليس عليه شيء » (٣) .

والصحيح : عن حريز ، عن عبيد بن زرارة عنه عليه السلام : « اذا اخرجها من ماله فذهب من ماله ، ولم يسمّها لاحد فقد بريء منها » (٤) .

لكنّه يقيد ان ـ ايضا ـ بالخبرين المتقدمين الدالّين على التفصيل بين التفريط

---

(١) الوسائل الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة، ونقلناه في مسألة : « مالوعرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة » .

(٢) الوسائل الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣ ، ٤) الوسائل الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

وعدمه ، وبالاجماع على الضمان مع التفريط كما مرّت الاشارة اليه .

والحاصل : ان المستفاد من النصوص ـ بعدضم بعضها الى بعض ـ ضمان المالك بتفريط الزكاة ، ولو بالتأخير ، و عدم الضمان مع عدمه .

حكم ما اذا ظهر فى المضاربة ربح .

لاخلاف ولااشكال ـ ظاهراً ـ فى انه اذا ظهر فى مال المضاربة ربح ، مثل ما اذا دفع رجل الى رجل دراهم مضاربة ، فاشترى بهامتاعا فربح كانت زكاة رأس المال مع بلوغه النصاب على ربّ المال ، لانفراده بملكه ، والزكاة عليه ، ويضم اليه حصته من الربح ، ويستحب زكاته أيضاً اذابلغ النصاب الثانى ، وحلّ عليه الحول من حين ظهوره لاطلاق الادلّة .

وامّا حصة العامل من الربح : فالمعتبر فى تعلق الزكاة بها بلوغها النصاب ، ومضيّ الحول من حين ظهور الربح ، بناءً على انّه يملك الربح ، لا اُجرة المثل ، و انه من حين الظهور ، ويكون متوقفا على الانضاض والقسمة .

بل فى المسالك، وعن غيرها : لايكاد يتحقق مخالف فى ملكه بالظهور، فيكون الربح ـ حينئذٍ ـ من حين الظهور مشتركا بينهما ، فتندرج حصته تحت عمومات الزكاة ، ولكن ليس له اداؤها من العين ، إلاّ باذن المالك ، أو بعد القسمة ، لعدم جواز التصرف فى مال مشترك إلاّ باذن الشريك .

و ربما يرد عليه :

اوّلاً : بان الربح وقاية لرأس المال ، فيمنعه عن التصرّف فيه كيف يشاء ، فان مقتضاها ان ملكية العامل للحصّة فى المضاربة مراعاة بعدم و رود خسارة على رأس المال، قبل اتمام العمل، فيكون حق الفقير ـ أيضاً ـ مراعى بسلامته عن طروّ النقصان عليه ، قبل الانضاض والتحول عينا ، فملكية العامل للربح متزلزلة ، غير تامة ، كما هو كذلك بالاضافة الى الفقير أيضا ، لكون ملكيته متفرعة على ملكية العامل ، ولا يملك أزيد مما هو يملكه .

وفيه : انّ مجرّد كون الربح وقاية لرأس المال : لايوجب قصوراً فى الملك، اذبناءً على تعلق زكاة التجارة بالعين كان حالها كحال سائر الاجناس الزكوية ، تدخل فى ملك الفقراء وتخرج عن ملك العامل بالخطاب المتعلق بها ، فتبطل بذلك صفة الوقاية ؛ التى هى فيماهو ملك للعامل من الربح ، لافيماهو حق للفقير. واما المملوك الذى هو الربح فهووان كان فى معرض الزوال بطروّ الخسارة والنقصان على رأس المال قبل الانضاض ، إلاّ انه غير مؤثّر فى الملك ، ولايوجب نقصاً فيه ، كما سبقت الاشارة اليه .

وبالجملة: مقتضى عمومات أدلّة الزكاة ، وشمولها للربح ـ بعداجتماع الشرائط واستحقاق الفقراء حصة منه ـ خروجه عن كونه وقاية ، فيجرى فى الحول من حين التملك ، وعليه فلاوجه لدعوى ما نعيتها عن التصرّف فيه ، كما لا مجال لدعوى استصحابها ـ بعد تبدّل الموضوع ـ فليتأمّل جيداً .

وثانيا : بان ادلّة زكاة التجارة تختص بمال ملك بالمعاوضة، بقصد الاسترباح، والربح وان صدق عليه انه مال ملك بالتجارة ، لكن العامل ملكه بعقد المضاربة ، لابعقد المعاوضة ، فهو فى الحقيقة ربح للتجارة المتعلقة بمال الغير ، فلايندرج فى موضوع أدلّة زكاة التجارة ، اذ لايصدق على حصة العامل انه مال اتّجر به .

وفيه : ان الربح وان لم يقصد به الاكتساب المعبر في رأس المال ، الاّ ان الظاهر أنه مال يصدق عليه أنه ملك بقصد معاوضته ، لأجل التكسب به ، ولو في ضمن أصل مال التجارة ، فهو في الحقيقة بدل عن هذا الأصل الّذي جرى في التجارة ، فيصدق علبه أيضاً أنّه كالأصل مال وقعت التجارة عليه ، باعتبار بدليته عنه .

ويمكن ان يقال أيضاً : أنّ رأس المال ـ تارة ـ يكون عينا يعتبر في صدق كونها مال التجارة قصد الاكتساب بها ، واُخرى يكون منفعة لا يعتبر فيها ذلك ، مثل عمل العامل في المضاربة ، فانه وإن لم يكن عينا قصد به التكسب ، إلّا أنه قسم من التجارة لصدق رأس المال عليه أيضاً ، فيندرج تحت عمومات الأدلّة .

وثالثاً : بان الربح مال مشترك بينهما ، واداء الزكاة منه يتوقف على تصرّف

العامل فيه ، وهو غير جائز له قبل الإنضاض أو القسمة ، فلا يكون متمكنا من التصرّف المعتبر في الزكاة .

وفيه : ان الشركة لا تمنع الزكاة كما في المال المشترك الذي بلغ نصيب كلّ منهما نصاباً .

ورابعاً : بما في ذيل موثق سماعة المرويّ في الكافي في حديث، قال : «سألته عن الرجل يربح في السنة خمسمائة وستمائة وسبعمائة ، هي نفقته ، واصل المال مضاربة قال عليه السلام : ليس عليه في الربح زكاة » (١) .

وفيه : انه محمول على عدم حول الحول ، باعتبار انفاقه منه ، كما يظهر ذلك من قول السائل : « هي نفقته » أو على عدم تأكّد الندب بالنسبة إليه ، بعد كون الفرض انحصار نفقته فيه .

وخامسا : بأن العامل لا يملك الربح إلاّ بعد الانضاض او القسمة .

وفيه : قد عرفت ـ آنفاً ـ أنه يملكه من حين الظهور ، كما هو المشهور ، بل قد سمعت من المسالك وغيره عدم تحقق مخالف لذلك ، فيصير الربح من حين ظهوره مشتركا بينهما ، كما قرر في محله .

اعتبار بلوغ النصاب في زكاة مال التجارة

يشترط في زكاة مال التجارة : بلوغه حدّ النصاب ، ففي الجواهر : « بلاخلاف أجده فيه ، بل عن ظاهر التذكرة وغيرها الاجماع عليه ، بل عن صريح نهاية الاحكام ذلك ، بل في المعتبر ومحكي المنتهى وكشف الالتباس وغيرها انه قول علماء الاسلام والمراد به نصاب أحد النقدين لما عساه يظهر من النصوص انها زكاة النقدين بعينها ، الاّ ان الفرق بالوجوب والندب فقط ، كما أنه يظهر منها قيام أعيان التجارة مقام الذي اشتريت » .

أقول : لم يقم دليل يعتدّ به على اعتبار أصل النصاب ، وكونه نصاب أحد

---

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

النقدين سوى دعوى اتفاقهم على ذلك ، كما نصّ عليه غير واحد .

منهم : صاحب الحدائق حيث قال في شروط استحباب زكاة مال التجارة : « أحدها ـ بلوغ النصاب وهو نصاب النقدين ، وبان تبلغ قيمة مال التجارة أحدنصابي الذهب والفضّة ، وهومجمع عليه بين الخاصّة والعامّة ، ولم اقف على وجوب اعتبار النصاب ـ هنا ـ فضلاً عن كونه نصاب أحد النقدين ، سوى الاجماع المدعى في المقام ، ومايدّعونه من أنّ ظاهر الروايات أنّ هذه الزكاة بعينها زكاة النقدين ، فيعتبر فيها نصابهما ، ويتساويان في قدر المخرج فلا يخفى ما فيه » .

فالعمدة : في مستند هذا الحكم هو الاجماعات المحكيّة ، وتسالمهم عليه . نعم قد يستشهد له بذيل خبر اسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : « قلت له تسعون و مائة درهم ، و تسعة عشر ديناراً ، أعليها في الزكاة شيء ؟ فقال عليه السلام : إذا اجتمع الذهب والفضة ، فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكاة ، لأن عين المال الدراهم و كلّ ما خلا الدرهم من ذهب أومتاع فهوعرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات »[1] .

و قوله عليه السلام : « و كلّ ما خلا الدراهم . . » و إن كان ظاهر الدلالة ـ فيما ذكروه ـ الاّ ان صدره غير معمول به عندهم ، اللّهم إلاّ ان يقال بعدم قادحية ذلك في حجيته ، مع احتمال ان يكون المراد الذهب والفضّة المتجر بهما ، كما في صحيح محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكاة ؟ قال إذا بلغ قيمة مأتى درهم فعليه الزكاة »[2] .

بناء على ان المراد الذهب المتجر به أيضاً ، لكنه خلاف الظاهر ، وامّا تخصيص القيمة بخصوص الدراهم فلعلّه باعتبار غلبة التعامل بها في الأسواق في ذلك الزمان ، مع كون مأتي درهم عندهم مساوياً لعشرين ديناراً ، كما هو كذلك في باب الديات حيث يجعلون الدينار في مقابلة عشرة دراهم .

(١ ، ٢) الوسائل الباب ١ من أبواب، زكاة الذهب والفضة .

وقد يستدل لذلك ـ أيضاً ـ بالروايات الدالّة على شرعية هذه الزكاة ، حيث انها هي زكاة مال يجري في التجارة ، ويقوّم بالدراهم والدنانير ، فلو كان الثمن عروضاً قوّم بهما أيضاً ، وعليه فالذي ينسبق إلى الذهن منها زكاة الدينار والدرهم باعتبار بدليّتهما عنه ، وحفظ ماليته في ضمنهما فتأمل.

وقد يتمسك باطلاق ما دلّ على أنه لا زكاة في الذهب ، إذا لم يبلغ عشرين ديناراً ، ولا في الفضّة إذا لم تبلغ مائتي درهم ، الشامل للزكاة الواجبة والمستحبة ، ويتّم الحكم في غيره بعدم القول بالفصل إلى غير ذلك من الوجوه الّتي هي بنفسها ، وإن كانت غير خالية من المناقشة والتأمل ، إلاّ أنها مؤيّدة بالاجماع ، الّذي اشرنا بأنه العمدة في مستند الحكم فاشتراط الزكاة في مال التجارة ببلوغه النصاب الاوّل من أحد النقدين ممّا لا اشكال فيه ، كما ان الظاهر عدم الاشكال في ان زكاته مقدار زكاة النقدين ، وهو ربع العشر ، كما نصّ عليه غير واحد ، ولم يستشكل أحد في ذلك ، مع عدم تصريح بذلك في رواياتها ، وهذا ربما يكون مؤيّداً لمن يدّعى دلالتها على انّ زكاة مال التجارة هي زكاة النقدين ، فافهم.

وامّا النصاب الثاني : فالظاهر كما صرّح به غير واحد اعتباره أيضاً ، بل المحكى عمّا يظهر منهم مفروغيّة ذلك عندهم ، بحيث لم يعرف من تأمل فيه الاّ عن الشهيد الثاني في فوائد القواعد ، فانه ـ رحمه الله ـ استشكل في اعتبار النصاب الثاني بعدم وقوفه على دليل يدلّ عليه ، وأنّ العامّة صرحوا باعتبار الاول دون الثاني.

وقد اجاب عنه سبطه في المدارك : بان الدليل على اعتبار الاول دليل على اعتبار الثاني ، والجمهور إنما لم يعتبروا النصاب الثاني ـ هنا ـ لعدم اعتبارهم له في زكاة النقدين ، كما ذكره في التذكرة.

حكم ما لو كان بيده نصاب من النقد بعض الحول

إذا كان بيده نصاب من النقد فمضى بعض حوله ، ثمّ اشترى به متاعاً للتجارة فالّذي تقتضيه القاعدة انقطاع الحول ، واستينافه من حين الشراء ، لانّه مال جديد

والمعتبر في الأجناس الزكوية - كما قرّر في محلّه - بقاء عينها طول الحول ، فان مقتضى الادلّة تعلق الزكاة باعيانها ، من حيث هي من دون أن يكون لماليّتها مدخلية في ذلك ، فاذا اشترى بأحد النقدين متاعاً في اثناء الحول فقد انتفى موضوع زكاة الأصل ، فلا يصح البناء على حوله .

لكن المحكى عن الشيخ في المبسوط ، والخلاف : عدم انقطاع الحول هنا ، وأنّ حول العرض حول الأصل مستدّلا بقول الصادق عليه السلام في موثق إسحاق بن عمار المتقدم : « وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود إلى الدراهم » .

أقول : الّذي يظهر من عبارته المحكية عن المبسوط والخلاف اختصاص الحكم بما إذا كان الأصل من النقدين ، والمتاع من غير الزكوي ، وامّا لو كان الأصل منهما والمتاع من جنس الزكوى حكم بانقطاعه ، وكذا بما إذا بادل الجنس الزكوي بجنسه ، قال في الأول على ما حكى عنه : « إذا كان عنده مائتا درهم ستة اشهر ، ثمّ اشترى بها أربعين شاة للتجارة انقطع حول الأصل ، لان الزكاة تتعلق بعين الأربعين لا بقيمتها » .

وهذه العبارة : صريحة في ان المتاع إذا كان من النصاب الزكوي ينقطع الحول وإن كان الأصل من النقدين .

وقال في المحكيّ عنه أيضاً : « إذا كان عنده أربعون شاة سائمة للتجارة - ستة أشهر - واشترى بها أربعين سائمة للتجارة ، كان حول الأصل حولها ، لأنه بادل بما هو من جنسه ، والزكاة تتعلق بالعين ، وقد حال عليه الحول » .

وقال في الثاني : « إذا اشترى عرضا للتجارة ففيه ثلاث مسائل : اولاها ان يكون ثمنها نصاباً من الدراهم أو الدنانير ، فعلى مذهب من قال من أصحابنا ان مال التجارة ليس فيه زكاة : ينقطع حول الأصل ، وعلى مذهب من أوجب : فانّ حول العرض حول الأصل ، وبه قال الشافعي قولا واحداً ، فان كان الّذي اشترى بها عرضا للقنية مثل شيء من متاع البيت من الفرش وغير ذلك : كان حول السلعة من حين اشتراها ،

وبه قال الشافعي ، وإن كان الّذي اشتراها نصاباً تجب فيه الزكاة من الماشية : فانه يستأنف الحول ، وبه قال ابو العباس ، وابو اسحاق من أصحاب الشافعي ، وقال الاصطخرى يبنى ولا يستأنف وهو ظاهر كلام الشافعي » .

ثمّ استدلّ برواية اسحاق بن عمار المتقدمة ، فقال : « فاذا ثبت ذلك لا يمكن ان يبنى على الحول الأول ، لان السلعة تجب في قيمتها من الدنانير والدراهم : الزكاة والأصل تجب في عينها ، ولا يمكن « ولا يجب خ » حمل أحدهما على الآخر » .

وأيضاً روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وإذا لم يحل على الاول الحول وجب ان لا يبنى على الثاني » .

فحمل كلامه على انه بنى في المسألة على خصوص مورد كان رأس مال التجارة من النقدين ، مع عدم اعتباره بقاء عينهما طول الحول ، أوعلى عدم العبرة بخصوصيّة الاعيان فقط في غير محله .

وكيف كان فهو ضعيف ، فان الخبر الموثق لو لم ندّع اجماله لأعمّية الرد من ذلك : كان غاية ما يستفاد من ظاهره تقويم العرض بالدراهم والدنانير ، لمعرفة مقدار ماليته ، وتشخيص بلوغه حدّ النصاب ، لا لاخراج مقدار ما يجب اخراجه منه مضافا إلى عدم صدق حول الحول ، الّذي استدل له بالنبوى المزبور على الفرض المبحوث عنه .

الدرهم الاسلامي ومقداره

سبق منا ـ في غير موضع من القسم الاول ـ ذكر الدرهم الاسلامي ، ولكن لم نستوف البحث عنه كما هو حقه ، فرأينا من اللازم تحقيق مقداره الذي قدرت به المقادير الشرعية في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزمن الأئمة عليهم السلام من بعده بما يليق ويستحق .

وإنما تعرضناه هنا ـ والفقهاء تعرضوا له في زكاة النقدين ـ وذلك لأجل أن تحقيق موضوع الدرهم كما ينبغي كان محتاجاً إلى البحث عنه من كلتا الناحيتين : الفقهية والتاريخية .

فأفردناه عما هو ممحض للبحث عن الناحية الاولى ، وعليه فليعلم : انا نشاهد أن الدرهم اطلق في مختلف مواضع الفقه نصاً وفتوى ، واريد منه في موضع غير ما اريد منه في موضع آخر .

ففي بعض تلك المواضع : اطلق واريد منه مجرد سعته ، كما في مسألة عفو الدم في الصلاة ، إذا كان اقل من الدرهم ومسألة الاكتفاء بمقدار الدرهم في وضع الجبهة على الأرض للسجود ، وفي بعضها اطلق واريد منه الوزن فقط ، كما فيمسألة امساس مساجد الميت بالكافور ، الذي قدر الاكمل منه بثلاثة عشر درهما وثلث درهم ، ومسألة الكر الذي قدر كل رطل منه بمائة وثلثين درهما بالعراقي ، وغيرهما من المسائل التي مر الكلام على بعضها ، ويأتي على البعض الآخر . وقد فصلنا البحث عن الجميع في رسالتنا : « نهاية التعديل في الموازين والمكاييل » .

وفي بعضها : اطلق واريد منه مجرد المالية ـ كمافي باب اللقطة ـ فانهم ذكروا انها إذا كانت دون الدرهم جاز أخذها والانتفاع بها من غير تعريف ، وإلى غير ذلك

مما يأتي ذكره في طي أبواب الفقه إن شاء الله تعالى .

وفي كثير من مواضعها : اطلق واريد منه المضروب من الفضة وزن ستة دوانيق ، و هذا هو الدرهم الذي يدور بحثنا حوله .

فنقول : الدرهم الذي قدرت به المقادير الشرعيّة ستة دوانيق زنة كل عشرة سبعة مثاقيل ، كما نصّ عليه الفقهاء واللغويون والمؤرخون والباحثون عن النقود .

امّا الفقهاء ففي مفتاح الكرامة : « وأمّا كون الدرهم ستة دوانيق فقد صرح به في المقنعة والنهاية والمبسوط والخلاف وما تأخر عنها » .

وبه صرّح الشهيد في البيان ، والمحقق في الشرايع ، ونسبه العلاّمة في زكاة الفطرة من المنتهى إلى علمائنا ، وفي التذكرة إلى عامة فقهاء الاسلام .

وظاهر الخلاف أيضاً دعوى الاجماع عليه حيث قال : « المعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كلّ عشرة منها سبعة مثاقيل ، ولااعتبار بالعدد ، ولا بالسود البغليّة التي كلّ درهم درهم ودانقان ، ولا بالطبرية الخفيفة التي كلّ درهم أربعة دوانيق ، وبه قال جميع الفقهاء » .

ثمّ بعد نقله قول المغربي وان الاعتبار بالعدد دون الوزن ، قال : « دليلنا اجماع الفرقه بل اجماع الامّة ، وقول المغربي لايعتدّ به ، ومع ذلك فقد انقرض والاجماع على خلافه » .

وقال في المعتبر : « المعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل ، وهو الوزن المعدل ، فانه يقال : ان السود كانت ثمانية دوانيق ، والطبرية أربعة دوانيق ، فجمعا وجعلا درهمين ، وذلك موافق لسنّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ولا عبرة بالعدد ، وقال المغربي يعتبر العدد لكن الاجماع على خلافه » .

وقال العلاّمة في التحرير : « الدرهم في صدر الاسلام كانت صنفين بغلية ، وهي السود كل درهم ثمانية دوانيق ، وطبرية كل درهم أربعة دوانيق ، فجمعا في الاسلام وجعلا درهمين متساويين كلّ درهم ستة دوانيق ، فصار وزن كلّ عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب ، و كل درهم نصف مثقال وخمسة ، وهو الدرهم

الذي قدّر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم المقادير الشرعية في نصاب الزكاة ، والقطع ، ومقدار الديات ، والجزية وغير ذلك » .

وذكر نحوه في زكاة النقدين من المنتهى، وفي القواعد : « امّا الدراهم فانها مختلفة الأوزان ، واستقر الامر في الاسلام على ان وزن الدرهم ستة دوانيق ، كلّ عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب » .

وقال في محكى كشف الرموز : « الدرهم في قديم الزمان كان ستة دوانيق كلّ دانق قيراطان بوزن الفضة ، إلى ان قال : والغرض من ذلك كلّه ان الدرهم مختلف بحسب الازمنة ، الاّ انّ الذى وقع به التقدير باتّفاق الأصحاب على الظاهر ما عرفت».

وفي رسالة المقادير للمجلسي : « أمّا الدراهم فقد اختلفت اختلافا كثيرا و المعتبر ما كان في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقد ذكر الخاصّة والعامّة انّها كانت ستة دوانيق » [1]

وفي المدارك في شرح عبارة المحقّق في الشرايع : « والدرهم ستة دوانيق» قال: « وقد نقل الخاصّة والعامّة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ـ اى زمن الأئمة عليهم السلام ـ ستة دوانيق و نصّ عليه جماعة من أهل اللغة » .

وفي الحدائق : «ذكره علماء الفريقين» وعن المفاتيح : «انّه وفاقيّ عند الخاصّة و العامّة » وعن الرياض في شرح كلام المصنف في باب الزكاة : « الدرهم ستة دوانيق على ما صرّح به الأصحاب من غير خلاف بينهم أجده ، بل عزاه جماعة منهم إلى الخاصّة و العامّة وعلماؤهم مؤذنين بكونه مجمعاً عليه عندهم ، وقد صرّح به ايضاً جماعة من أهل اللغة » .

وقال ايضاً في مسألة ان الوضوء بمد « و الدرهم ستة دوانيق باتّفاق الخاصّة و العامّة و نصّ أهل اللغة » .

و امّا اللغويون : فقد صرّحوا بانّ وزنه ستة دوانيق كابن دريد في الجمهرة، و الجوهرى في الصحاح ، والفيومي في المصباح المنير ، وابن الأثير في النهاية ، و ابن

---

(١) ميزان المقادير ص ٣ طبعة ١٣٠٨ هـ .

منظور في لسان العرب ، و الطريحى في المجمع ، والفيروزآبادي في القاموس، والزبيدى في تاج العروس ، و السيوطي في الدر النثير ، والشرتوتى في اقرب الموارد ، وصفى پور في منتهى الارب ، والشيرازى في معيار اللغة ، وأدّى شير في الالفاظ الفارسية المعربة و بعضهم كالمطرزى في المغرب ظاهره ذلك ، و اكثرهم ذكروه في مادة « دنق » و ان الدانق سدس الدرهم ، و غير واحد منهم ذكره في مادّة « مكك و مكوك » كالفيروزآبادى والشيرازى و ذكره الأخير ايضاً في « دنق » وبعضهم ذكره في مادّة « دره » كالفيومى في المصباح ، و بعضهم ذكره في مادة « دنق و درهم » كالطريحى و غيرهم ممن لاحاجة الى استقصاء الجميع ، عدى ماحضرنامن معاجمهم.

و امّا المؤرّخون والباحثون عن النقود : فقد نقلنا عبائر جملة منهم في القسم الاول في مواضع عديدة ، وفي الفصل الخامس منه ، كالمقريزى في شذور النقود ، و البلاذرى في فتوح البلدان ، والبستانى فى دائرة المعارف ، وابو عبيد في كتاب الاموال والماوردى فى الاحكام السلطانية ، وابن خلدون فى المقدمة ، وفريد وجدى فى دائرة المعارف ، وإلى غير ذلك من كلماتهم المعلومة كفايتها فى هذا الموضوع ، و ربما يتوهم بانا اطلنا الكلام فى نقل الكلمات لكنّنا نظن انّها هى العمدة في تشخيص هذا الموضوع و نظائره .

وأمّا عدم تقييد الدرهم بالاسلامى فى كلمات جماعة من الفقهاء ، سيّما اللغويين والمؤرّخين ، فلا ينافى كون المراد منه هو خصوص هذا الدرهم ، اذ بعد معلوميّة وزن صنفين آخرين ، أعنى البغلى والطبرى عندهم ـ كماصرحوا به ـ وعدم معهوديّة صنف آخر ، ما عدى هذا الدرهم يعلم ان التحديد كان له بالخصوص ، و يؤيّد ذلك انّ الفقهاء قيّدوا الدرهم فى مسألة عفو الدم بالبغلى تارة ، وبالوافى اُخرى ، وهذا كاشف عن ان الدرهم اذا اطلق يراد منه خصوص هذا الدرهم لا غير ، مع ان جمعا من أهل اللغة و المؤرخين ، والباحثين عن النقود ، كالفيومى فى المصباح ، والمطرزى فى المغرب ، و المقريزى فى النقود ، و الماوردى فى الاحكام السلطانية ، وغيرهم ـ ممن نقلنا شطراً من كلماتهم فى القسم الاول ـ قيدوه بالاسلامى ، فإذاً لاشكّ فى انّ مراد

الجميع من الفقهاء و غيرهم من الدرهم ، عند الاطلاق هو هذا الدرهم المعوّل عليه فى المقادير الشرعية ، الذى كان على وزن ستة دوانيق كل عشرة منه سبعة مثاقيل من ذهب .

ويشهد لذلك تحديد الدرهم الوافى فى كلام جمع من الاصحاب ، وفي الفقه الرضوى بناءً على اعتباره : « بما يكون وزنه درهما وثلثا » .

فالوافى : الذى هو ثمانية دوانيق ـ كما عرفت فيما تقدم ـ تسالمهم عليه إذا كان بمقدار درهم وثلث درهم ، المعلوم ارادة خصوص الاسلامى منه ، الذى كان على وزن ستة دوانيق و المعلوم عند المتشرعة ، مع عدم معهودية غيره بهذا الوزن ، حتى يحدد الدرهم الوافى به ، فيكون المتعين فى المراد من « درهم وثلث » خصوص هذا الدرهم فانه مع ثلثه اعنى درهمين يكون ثمانية دوانيق التي بها حدد الوافى .

مقدار الدرهم فى عصر النبى

هل المقادير الشرعية كانت تقدر بهذا المقدار ، اى ستّة دوانيق فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم ، هذا سؤال يهمنا البحث عنه ، والتحقيق فيه لحيازته مرتبة عالية من الأهمية جداً .

فنقول : لابدلنا فى كشف الحقيقة والوصول اليها أيضاً من الرجوع الى كلمات الفقهاء ، و المؤرخين ، و الباحثين عن النقود ، و كذا النصوص التى يمكن استفادة ذلك منها .

اما الفقهاء : فقد عرفت ممّا تقدّم ، وما ذكرناه فى الفصل الخامس ، و غيره من القسم الاوّل : أن تعبيراتهم مختلفة ، فمنهم من اطلق ، وقال : بان الدرهم الشرعى ستة دوانيق ، ومنهم من قال : بان الدراهم كانت فى زمن الجاهلية و صدر الاسلام مختلفة الاوزان ، و استقر امر الاسلام على ستة دوانيق ، و منهم من قال : بان ذلك كان فى زمن بنى امية وخلافة عبد الملك بن مروان ، ومنهم من صرّح : بان هذا الوزن موافق لسنّة النبى صلى الله عليه وآله وسلم و أنّه كان يقدّر المقادير الشرعيّة به ، كما سمعته من المحقق فى المعتبر ، والعلاّمة فى التحرير ، وزكاة النقدين من المنتهى ، و المجلسى فى رسالة المقادير ، مدّعياً بان الخاصّة و العامّة ذكروا بان الدراهم كانت فى عصر

النبي ﷺ ستة دوانيق ، بعد اعترافه بانها اختلفت اختلافا كثيراً ، وقال المحدّث الكاشاني في الوافي : « قدكانت في زمن رسول الله ﷺ تحسب بالوقية ، و كانت الوقية أربعين درهماً والدرهم ستة دوانيق ، ثمّ صار الدرهم خمسة دوانيق ، و كانت الزكاة وزن ستة » .

والاقوال الثلاثة الاُول وان كانت بظاهرها تنا في الاخير ، الا ان الاول منها مطلق يمكن حمله على ارادة انه كان بهذا الوزن في زمن النبيّ ﷺ أيضاً . واما الثاني والثالث فمرجعهما في الحقيقة إلى قول واحد ، وقد اعترف جمع منهم ـ كما أشرنا إليه ـ بأنّ استقراره على هذا الوزن كان في الاسلام ، أو في زمن بني اميّة وخلافة عبدالملك ، وبذلك يجمع بين تلك الاقوال وبين ماذكره العلاّمة في القواعد ، من أنّ الدراهم كانت مختلفة الاوزان ، واستقر الأمر في الاسلام على هذا الوزن .

وما ذكره في التحرير ؛ وزكاة النقدين من المنتهى من أنّه هو الدرهم الّذي قدّر النبيّ ﷺ المقادير الشرعية به ، كما سمعته منه فان ظاهرهذين الكلامين هو ان هذا الدرهم كان موجودا في عصره ، لكنّه لم يكن مستقراً على هذا الوزن ، بل القول باستقراره في الاسلام ينطبق على ذلك ايضاً ، وقد فصّلنا الكلام في القسم الاوّل [1] بان الدراهم الاسلاميّة المضروبة قبل زمان عبدالملك لم تكن دارجة في الأسواق الاسلاميّة بصورة رسميّة عامة ، بل كان التعامل ـ غالباً ـ بالبغلية والطبريّة وهذا لا ينافي وجود هذا الدرهم قبله ، وتقدير النبي ﷺ المقادير الشرعيّة به ، كما صرّح به غير واحد من فقهائنا ، أو كما سمعت من الوافي كان ـ ص ـ يقدر المقادير الشرعيّة بالوقية ، وكانت الوقية أربعين درهماً كلّ درهم منها ستة دوانيق. أو كما في الجواهر : « يمكن أن يكون تقدير النبيّ ﷺ للزكاة بغير لفظ الدرهم بل كان بشيء ينطبق على هذا الدرهم الحادث الّذي قدروابه أئمة ذلك الزمان كما هو واضح » .

وقال أيضاً قبل ذلك باسطر : « لا اشكال عندنا في ان العبرة بالوزن لا بالعدد

---

(١) صفحه ٦٩-٧٤ .

والاجماع بقسميه عليه ، وفي بعض النصوص دلالة عليه ، والظاهر وجود الدرهم بهذا الوزن في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم » ثم ذكر عبارة المنتهى والتحرير المتقدمة ، الناصة بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قدّر بهذا الوزن المقادير الشرعيّة .

والحاصل: ان الدرهم وان اختلفت أوزانه في مختلف الاعصار السابقة ، كما لاحظت نبذة من صورها في القسم الاول ، عند الكلام على نقود الامويين والعبّاسيين الاّ ان المستفاد من كلمات الفقهاء ـ تلويحاً أو تصريحاً ـ هو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قدر المقادير الشرعية على هذا الوزن ، كما سمعت من المجلسي دعوى اتفاق الخاصّة والعامّة عليه .

وامّا المؤرّخون والباحثون عن النقود : فقد صرّح بذلك جمع منهم ونصّ عليه غير واحد من أهل اللغة أيضاً .

قال المقريزي : « أنّ فيما صنع عبدالملك ـ أي جعل الدرهم على ستة دوانيق ـ ثلاثة فضائل : الاولى : ان كلّ سبعة مثاقيل زنة عشرة دراهم . الثانية : أنه عدل بين الصغار والكبار ، والثالثة : أنه موافق لما سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في فريضة الزكاة بغير وكس ولا اشتطاط ، فمضت بذلك السنّة واجمعت عليه الامّة ، وضبط هذا الدرهم الشرعي المجمع عليه ، أنه ـ كما مرّ ـ زنة العشرة منه سبعة مثاقيل »[١] .

وقال أبو عبيد في كتاب الأموال : « سمعت شيخاً من أهل العلم يأمر الناس كان معنياً بهذا الشأن ، يذكر قصة الدرهم وسبب ضربها في الاسلام ، وقال : ان الدرهم التي كانت نقد الناس على وجه الدهر لم تزل نوعين ، هذه السود الوافية ، وهذه الطبريّة العتق ، إلى أن قال : فأرادوا منزلة بينهما يكون كمال الزكاة من غير اضرار بالنّاس ، وان يكون مع هذا موافقاً لما وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الزكاة ، قال : وإنّما كانوا قبل ذلك يزكونها شطرين من الكبار والصغار ، فلمّا اجمعوا على ضرب الدرهم نظروا إلى درهم واف فاذا هو ثمانية دوانيق ، وإلى درهم من الصغار ،

---

(١) شذور العقود في ذكر النقود ص ١٣ ط النجف الاشرف ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م وراجع الفصل الرابع من القسم الاول ص ٦٢ .

فكان أربعة دوانيق فحملوا زيادة الاكبر على نقص الأصغر ، فجعلوهما درهمين متساويين كلّ واحد ستة دوانيق ، ثمّ اعتبروها بالمثاقيل ، ولم يزل المثقال في آباد الدهر موقتاً محدوداً ، فوجدوا عشرة من هذه الدراهم التي واحدها ستة دوانيق ، ثمّ اعتبروها بالمثاقيل تكون وزان سبعة مثاقيل سواء ، فاجتمعت فيه وجوه ثلاثة : أنه وزن سبعة ، وأنّه عدل بين الصغار والكبار ، وأنّه موافق لسنّة رسول الله ـ ص ـ في الصدقة ، ولا وكس فيه ، ولا شطط ، فمضت سنّة الدراهم على هذا ، واجتمعت عليه الأُمة فلم تختلف ان الدرهم التام هو ستة دوانيق ، فما زاد أو نقص ، قيل : درهم زائد وناقص فالناس في زكاتهم بحمدالله ونعمته على الأصل الذي هو السنّة والهدى لم يزيغوا عنه ولا التباس فيه » [١] .

وقال ابن خلدون في المقدّمة : « فاعلم ان الاجماع منعقد منذ صدر الاسلام وعهد الصحابة والتابعين : أن الدرهم الشرعي الذي تزن العشرة منها سبعة مثاقيل من الذهب ، والأوقية منه أربعين درهماً ـ إلى أن قال ـ وهذه المقادير كلّها ثابتة بالاجماع فان الدرهم الجاهلي كان بينهم على أنواع أجودها الطبري ، وهو ثمانية دوانيق ، والبغلي وهو أربعة دوانيق [٢] فجعلوا الشرعي بينهما ستة دوانيق ، وكانوا بها يوجبون الزكاة في مائة درهم بغلية ومائة طبرية ، خمسة دراهم وسطاً ، وقد اختلف الناس هل كان ذلك من وضع عبدالملك ، أو اجماع الناس بعد عليه كما ذكرناه ، وذكر ذلك الخطام في كتاب معالم السنن ، والماوردي في الاحكام السلطانية ، وانكره المحققون من المتأخرين لما يلزم أن يكون الدينار والدرهم الشرعيّان مجهولين في عهد الصحابة ومن بعدهم ، مع تعلق الحقوق الشرعية بهما في الزكاة والانكحة والحدود وغيرهما كما ذكرناه ، والحق انهما كانا معلومي المقدار في ذلك العصر ، لجريان الاحكام ـ يومئذٍ ـ بما يتعلق بهما من الحقوق » [٣] .

---

(١) الاموال ص ٥٢٤ و٥٢٥ وراجع القسم الاول ص ٨٣ و٨٤ .

(٢) هذا مخالف لما ذكره المحققون من المؤرخين والباحثين عن النقود ، ولعله سهو من الناسخ .

(٣) المقدمة ص ٢١٨ـ٢٢٠ وراجع القسم الاول ص ٨١ـ٨٢ .

وفي الدينار الاسلامي مانصّه : « وعدّ الدرهم [١] سبعة اعشار الدينار ، الذي هو المثقال ، فكل سبعة دنانير تزن عشرة دراهم ، وقد اقرّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هذا ، وجعل هذا الوزن الشرعي إماما ، واستمر في القضايا الشرعية إلى اليوم ، تقديراً بعد اختلاف اوزان الدينار [٢] والدرهم ، فكل عشرة دراهم تزن سبعة دنانير ، أي مثاقيل وهذه النسبة ثابتة في الجاهليّة والاسلام ، وضمنيّة يرجع إليها بالتعامل وان اختلفت أوزان الدرهم ، فمنها الكبار والصغار » [٣].

وفي تاريخ العرب قبل الاسلام : « وقد ذكر أهل الأخبار أنّ أهل المدينة كانوا يتعاملون بالدراهم عند مقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالعدد ، فارشدهم بالوزن كما كان يفعل أهل مكة ، ودرهم أهل مكة ستة دوانيق » [٤].

وقال ابن الاثير في النهاية في مادة « كيل » : « ودرهم أهل مكّة ستة دوانيق دراهم الاسلام ، المعدّلة كلّ عشرة سبعة مثاقيل ، وكان أهل المدينة يتعاملون بالدراهم عند مقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالعدد ، فارشدهم إلى وزن مكّة ».

وذكره نحوه غيره وإلى غير ذلك من الكلمات الظاهرة أو الصريحة في ذلك ، فلا يكاد يشكّ أحد في انّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقدر المقادير الشرعية بهذا الوزن ، سواء قلنا بوجود المضروب من هذا الدرهم في عصره ، وعدم استقرار الامر عليه ، وعدم كونه رسمياً في البلاد الاسلاميّة كغيره من الدراهم الاسلاميّة المضروبة بعده إلى زمن عبدالملك ، أو لم يكن موجوداً بهذا اللفظ لكنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقدر المقادير الشرعية بالأوقيه ، التي هي أربعون درهماً ، والدرهم ستة دوانيق ، كما سمعته من الوافي ، وفي بعض الروايات الآتية دلالة عليه ، أو بغير الأوقية ممّا يرجع إلى هذا الوزن الخاص.

---

(١) القلقشندى فى صبح الاعشى فى بحث النقود .

(٢) المقدسى فى «أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم» ص ٢٤٠ طبعة ليدن سنة ١٩٠٦ .

(٣) الدينار الاسلامى ج ١ ص ١٢ طبعة بغداد سنة ١٣٧٢ هـ ١٩٥٣ م وما ذكره ينطبق على كون الدرهم وزن ستة دوانيق .

(٤) تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٨ ص ٢٠٨ .

فالمتتبع في كلمات الأصحاب مع ملاحظة تصريح جمع من المؤرخين ، وتنصيص غير واحد من أهل اللغة ربما يقطع بذلك ، فيكون هو مدار الحكم في باب الزكاة ، والكفارات والجزية ، والقطع ، والديات ، ومهر السنّة وغيرها ، ولاعبرة بغيره سابقاً ولا حقاً ، وعليه يحمل اطلاق الدرهم الواقع في النصوص في جميع تلك الأبواب ، فما بلغ بهذا الوزن ترتب الحكم عليه .

واما النصوص : فربّما يستفاد منها أو تدلّ على ذلك جملة ممّا ورد في تقدير مهر السنّة وغيره .

فمنها : ما رواه في الكافي عن معوية بن وهب ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : ساق رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً ، والاوقية أربعون درهماً ، والنش نصف الاوقيه ، عشرون درهماً ، وكان ذلك خمسمائة درهم ، قلت بوزننا هذا ، قال : نعم »[1] .

والظاهر : أن السؤال راجع إلى وزن الدرهم الّذي قد عرفت أنه كان في زمن الصادق عليه السلام وسائر الأئمّة ستة دوانيق ، وفي الوافي - بعد نقل هذا الخبر - قال : « أراد بقوله بوزننا هذا أن يكون كل درهم ستة دوانيق كما يظهر من حديث ابن أبي يحيى الآتى » .

ومنها : ما رواه في المستدرك عن دعائم الاسلام عن عليّ عليه السلام أنّه قال : « ما نكح رسول الله صلى الله عليه وآله من نسائه إلا على إثنتي عشرة أوقية ونصف الأوقية من فضّة ، وعلى ذلك انكحني فاطمة عليها السلام » والأوقية أربعون درهماً ، قال جعفر بن محمّد عليه السلام وكانت الدرهم يومئذٍ وزن ستّة سبعة (خل)[2] »[3] .

أقول : قول جعفر بن محمّد عليه السلام ذلك مع ان الرواية نقلت عن عليّ عليه السلام

---

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب المهور .

(٢) المستدرك ص ٦٠٥ من ابواب المهور .

(٣) كذا في نسخة المستدرك الموجودة عندى ، ولعل الصواب هو الستة بقرينة رواية ابن أبي يحيى .

يحتمل أن يكون من رواية إبراهيم بن أبي يحيى الآتية ، فنقلها في الدعائم هنا ، تنبيهاً لوزن الدرهم في ذلك الزمان ، وكيف كان فالرواية ظاهرة في ان الدرهم كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وزن ستة دوانيق ، وضعفها بالارسال غير قادح بعد اعتضاد فقراتها بالروايات المستفيضة ، الواردة في باب مهر السنة والاجماعات المحكيّة .

ومنها : ما رواه في الوسائل ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حمّاد ، عن إبراهيم بن أبي يحيى ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « وكانت الدراهم وزن ستة يومئذ »[1] .

وقد نقل في الوسائل قبل هذه الرواية رواية اخرى[2] متضمنة لمقدار مهر السنّة ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حماد بن عيسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، ولم ينقل فيهاهذه الفقرة ، وعليه يحتمل أن تكون هذه الفقرة زيادة على ما رواه عن عليّ بن إبراهيم في روايته الاولى الّتي وردت في تحديد مهر السنّة . وكيف كان دلت الرواية على ان الدرهم كان في ذلك الزمان وزن ستة دوانيق ، كما في الوافي ، فانه بعد نقل رواية ابن أبي يحيى : « وكانت الدراهم . . . الخ » فسّرها بقوله : « يعني ستة دوانيق ، كما أشرنا إليه والدائق وزن ثمان حبّات من أوسط الشعير » .

وقد يحتمل في كلتا الروايتين ما يوجب اجمالهما وسقوطهما عن التمسك بهما كما ذكرنا شطراً منها في الطبعة الاولى ، ونذكر هنا ـ أيضاً ـ مع زيادة تحقيق فيه لقلة وجود تلك الطبعة بحيث لا يكاد يطّلع القاريء على ما تكلمنا هناك حول هاتين الروايتين ، وكذا حول روايتي المروزي وسلمة بن الخطاب .

فنقول : ويحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام : « وكانت الدراهم يومئذ وزن ستة » : ان عشرة دراهم كانت زمن رسول الله وزن ستّة مثاقيل ، لا أنّ الدراهم كانت وزن ستّة دوانيق ، كمايظهر ذلك من جمع من المؤرّخين والباحثين عن النقود الاسلاميّة وغيرهم من اللغويين .

(١ ، ٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب المهور .

وقال البستاني في دائرة المعارف : « اختلف في وزن الدرهم على عهد النبي ـ ص ـ أنه وزن عشرة أو تسعة أو خمسة ـ أي كل عشر دراهم خمسة مثاقيل ـ وهو الأصح ثم انتقل على عهد عمر إلى وزن سبعة ـ أي كل عشرة منها سبعة مثاقيل ـ فكل درهم سبعة أعشار مثقال ، فالدرهم على وزن سبعة: أربعة عشر قيراطاً ، هي سبعون شعيرة ، وعلى هذا فالمثقال مائة شعيرة ، وهذا الوزن هو المعتبر في الزكاة »[1] .

وقال الفيومي في المصباح المنير : « وقيل كان بعض الدراهم وزن عشرين قيراطا وتسمى وزن عشرة ، وبعضها وزن عشرة ، وتسمى وزن خمسة ، وبعضها وزن إثني عشر وتسمى وزن ستة ، فجمعوا من الاوزان الثلاثة هذا الوزن ، فكان ثلثها ، ويسمى وزن سبعة مثاقيل »[2] .

فكما ترى فسر هذا التعبير باختلاف الدراهم بالنسبة إلى عدد المثاقيل ، مع اتحاده لما وقع في الروايتين .

ويشهد له ما نقله البيهقي في سبب ضرب السكة ما حكاه الرشيد في ذلك وما قاله الباقر عليه السلام مخاطباً لعبدالملك : « وتعمد إلى وزن ثلاثين درهماً عدداً من الثلاثة أصناف التي العشرة منها عشرة مثاقيل ، وعشرة منها وزن ستة مثاقيل ، وعشرة منها خمسة مثاقيل ، فتكون أوزانها جميعاً واحداً وعشرين مثقالاً » .

وقال البلاذري في فتوح البلدان نقلاً عن غير الحسن بن صالح : « كانت دراهم الأعاجم ما العشرة منها وزن عشرة مثاقيل ، وما العشرة منها وزن ستة مثاقيل ، وما العشرة منها وزن خمسة مثاقيل ، فجمع ذلك فوجد إحدى و عشرين مثقالا فأخذ ثلثه ـ وهو سبعة مثاقيل ـ فضربوا دراهم ، وزن العشرة منها سبعة مثاقيل . إلى أن قال : وحدثني داود الناقد قال : سمعت مشايخنا يحدثون أن العباد من أهل الحيرة كانوا يتزوجون على مائة وزن ستة ، يريدون ستين مثقالا دراهم ، وعلى مائة وزن ثمانية ، يريدون ثمانين مثقالا دراهم ، وعلى مائة وزن خمسة ، يريدون

---

(١) دائرة المعارف ج ٧ ص ٦٧٠ .

(٢) المصباح المنير ص ٨٩ .

وزن خمسين مثقالا دراهم ، وعلى مائة وزن مائة مثقال »[1] .

وقال المطرزي في المغرب : « وقوله في الدنانير وزن المثاقيل ، وفي الدراهم وزن سبعة ، قال الكرخي ـ في مختصره ـ وهو أن يكون الدرهم أربعة عشر قيراطاً وتكون العشرة وزن سبعة مثاقيل ، والمأتان وزن مائة وأربعين مثقالا ، وكانت الدراهم في الجاهلية ثقالا وخفافاً طبريّة ، فلما ضربت في الاسلام جمعوا الثقيل والخفيف فجعلوهما درهمين ، فكانت العشرة وزن سبعة مثاقيل »[2] .

وإلى غير ذلك من العبائر الصريحة أو الظاهرة في ان التعبير بوزن « ستة أو سبعة » كان لبيان تعيين عدد المثاقيل ، وان عشرة دراهم وزن ستة أو سبعة مثاقيل ، وكأنّ هذا الاصطلاح كان جارياً بينهم في تعيين نسبة وزن الدراهم إلى عدد المثاقيل .

فبناء على ذلك : لا مجال للاستدلال بهما على المدعى إلاّ بناء على ما في الوافي من حمل قوله عليه السلام في خبر ابن أبي يحيى : « وكانت الدراهم يومئذ وزن ستة » على ستة دوانيق ، كما حمل خبر معوية بن وهب المتقدم : « قلت بوزننا هذا » على ذلك أيضاً ، كما سمعت منه ، ويؤيّده ـ بل يدل عليه ـ خبر سلمة بن الخطاب الآتي ، كما سنوضحه .

ومنها : ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن رجل ، عن سليمان بن حفص المروزي ، قال : قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : « الغسل بصاع من ماء ، والوضوء بمدّ من ماء ، وصاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم خمسة أمداد ، والمدّ وزن مأتين وثمانين درهماً ، والدرهم وزن ستة دوانيق ، والدانق وزن ستّة حبّات ، والحبّة وزن حبتي الشعير من أوساط الحبّ ، لا من صغاره ، ولا من كباره »[3] .

---

(١) فتوح البلدان ص ٤٥١ و ٤٥٢ و ٤٥٣ و راجع ما نقلناه عنه في القسم الاول ص ٧٨ .

(٢) المغرب ج ١ ص ١٧٨ وراجع ما نقلناه عنه في القسم الاول ص ٨٧ .

(٣) الوسائل الباب ٥٠ من أبواب الوضوء .

ورواه الصدوق في الفقيه مرسلا عنه عليه السلام أيضاً [١] كما رواه في الوافي عن التهذيب، عن موسى بن عمر، عن المروزي، عن موسى بن جعفر عليه السلام أيضاً [٢].

ورواه الشيخ ـ أيضاً ـ في الاستبصار، عن عليّ بن محمد تارة، وعن موسى بن عمر اخرى، عن سليمان بن حفص المروزي، عن أبي الحسن المطلق [٣].

ورواه في البحار، عن معاني الأخبار للصدوق، عن رجل عن سليمان، عن أبي الحسن عليه السلام [٤].

ولكن في رسالة المقادير للمجلسي [٥] كما نقلناه عنه في القسم الأوّل أيضاً [٦] نسبته إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام وكذا نقل عنه الكاشاني في توضيح البيان [٧].

والصواب: ما ذكره الشيخ والصدوق، فما في الاستبصار، ومعاني الأخبار محمول عليه، كما تشهد عليه شواهد ليس هنا موضع ذكرها [٨].

فما في ميزان المقادير خطأ، وبما ذكرنا نصحح ما كتبناه في القسم الاول الصفحة ٢٦٦ السطر ٦ من نسبته إلى الرضا عليه السلام نقلاً عن ميزان المقادير.

وكيف كان: فلا اشكال في دلالته على المدعى، إلاّ أنّه وقع الاشكال في اشتماله على مخالفة المشهور، بل الاجماع المحكي بالنسبة إلى بعض فقراته بوجوه:

الاول: انّ الصاع قدّر فيه على خمسة أمداد، والمشهور أنه أربعة أمداد، بل

---

(١) الوسائل الباب ٥٠ من أبواب الوضوء.

(٢) الوافي ج ٢ أبواب الوضوء ص ٤٩ طبعة افست سنة ١٣٧٥ هـ.

(٣) الاستبصار ج ١ ص ١٢١ طبعة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م.

(٤) البحار ج ١٨ ص ٨٣ طبعة أمين الضرب سنة ١٣١١ هـ.

(٥) ميزان المقادير ص ٨ طبعة بمبئى سنة ١٣٠٨ هـ.

(٦) القسم الاول من العقد المنير ص ٢٦٦ طبعة سنة ١٣٨٢ هـ.

(٧) توضيح البيان فى تسهيل الاوزان طبعة ١٣١٣ هـ.

(٨) يأتي ذكرها فى القسم الثالث المعد لتراجم الرجال.

في الحدائق : « به صرّح جملة من العلماء » وفي رسالة المقادير : « هذا متفق عليه بين الخاصة والعامّة ، وتدلّ عليه أخبار صحاح ، كصحيحة الحلبي ، وصحيحة عبدالله بن سنان ، وصحيحة زرارة »[١] وذكر نحو ذلك في البحار[٢] .

الثاني : ان المدّ قدّر فيه وزن مائتين وثمانين درهماً ، مع ان المشهور ـ كما يستفاد أيضاً ـ ممّا دلّ على أنّ الصاع أربعة أمداد وألف درهم ، ومائة وسبعون درهماً أنّه مائتا درهم ، واثنان وتسعون درهماً ونصف .

الثالث : أنّ الدانق قدر فيه وزن إثنتي عشرة حبّة من أوساط الشعير ، وقد افتوا وتسالموا على أنه ثمان حبّات من أوساطه ، كما نفي الخلاف عنه في الجواهر بل ظاهر بعض ، وصريح آخر ممّن نقلنا عبائرهم في صدر المبحث اتفاق الخاصّة والعامة عليه ، وصريح أهل اللغة ، وعن المفاتيح أنه لا خلاف فيه منّا ،وفي رسالة المقادير للمجلسي : « صرّح به علماء الفريقين »[٣] وفي الحدائق : « ونقل على ذلك اتفاق الخاصّة والعامّة »[٤] و في المنتهى نسبته إلى علمائنا و إلى غير ذلك ممّن أشرنا إلى جملة منهم من الفقهاء واللغويّين والباحثين عن النقود في القسم الاوّل أيضاً[٥] .

الرابع:ان الدرهم قدّر فيهاثنتان وسبعون حبّة من الشعيرة ، مع ان المشهور أنه ثمانية وأربعين شعيرة ، بل يشهد له جميع ما دلّ على أن الدرهم ستّة دوانيق ، والدانق ثمان حبّات من أوساطها من الاخبار والاجماعات المحكيّة ، وتسالم الفريقين وقال في الحدائق ـ بعد نقل هذا الخبر ـ وما أورد عليه من الاشكالات التي ذكرها

---

(١) ميزان المقادير ص ٥ .

(٢) البحار ج ١٨ ص ٨٣ طبعة أمين الضرب سنة ١٣١١ هـ .

(٣) ميزان المقادير ص ٢ ، ٥ .

(٤) الحدائق ج ١٢ ص ١١٤ طبعة النجف ١٣٨٢ هـ .

(٥) راجع ما كتبناه فى القسم الاول ص ٧٦ الى ٨٠ ، ٩٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

المجلسي رحمه الله في البحار [١] وفي رسالته في المقادير [٢] : ان ظاهر الأصحاب الاتفاق على طرح هذا الخبر ، وكذا خبر سماعة التي يأتي ذكره معلاً بمخالفتهما للاخبار وكلام علماء الطرفين ، وكذا كلام أهل اللغة .

وقد يخدش في سنده أيضاً : بان في جميع أسانيده سليمان بن حفص المروزي وهو مجهول الحال عند علماء الرجال ، بل له احتجاج مع الامام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام في البداء ، وأنكره حتى انقطع واعترف به ، وكذا في غيره من المسائل الكلاميّة الاعتقادية ، وقد عاتبة الامام عليه السلام وخاطبه تارة : « يا خراساني ما أكثر غلطك » واخرى : « كم تردّد في هذه المسألة » أي في كون الارادة محدثة . وثالثة : « وسوست يا سليمان » . ورابعة : « يا جاهل » وإلى غير ذلك ممّا استشهد به على انحرافه [٣] .

---

(١) البحار ج ١٨ من كتاب الطهارة ص ٨٣ ، ٨٤ طبعة ١٣١١ هـ .

(٢) ميزان المقادير ص ٨ ، ٩ طبعة ١٣٠٨ هـ .

(٣) نقله الصدوق رحمه الله فى عيون أخبار الرضا بطوله راجع ص ١٠٠–١٠٦ طبعة ١٣١٨ هـ ، والطبرسى فى الاحتجاج ناقصاً ، راجع ص ٢٢٠ طبعة ١٢٦٨ هـ ، والمجلسى فى البحار بطوله ، راجع ج ٤ ص ١٧٠ طبعة ١٣٠٦هـ .

ثم لايخفى عليك انا وان بنينا على ان نتعرض لترجمة الرجال الذين استشهدنا برواياتهم فى هذا الجزء وما يتلوه من الاجزاء وهو « قسم الاحكام » فى القسم الثالث ، كما وعدناه فى مقدمة القسم الاول ، الا انا رأينا ان من اللازم ذكر شطر من أحوال هذا الرجل ، ليعلم ما قيل فيه وفى روايته ، وكان له دخل تام فى صحة الاستناد بما رويناه عنه هنا .

فنقول : ذكره المولى الوحيد البهبهانى فى التعليقة ، وقال ما نصه : « سليمان بن حفص المروزى هو المعهود فى الروايات لا ابن جعفر – كما مر – مع احتمال التعدد ، بل واحتمال تعدد ابن حفص أيضاً ، بل ولايخلو من رجحان ، سيما مع كون ابن جعفر فى نسخة ابن حفص ولعله أيضاً لايخلو عن قرب ، فتأمل .

قال جدى : « يظهر من العيون أنه كان من علماء خراسان وأو حديهم وباحث مع الرضا عليه السلام ورجع الى الحق ، وكان له مكاتبات الى الجواد والهادى والعسكرى عليه السلام وربما يخطر بالبال انهما رجلان لان له روايات عن الكاظم عليه السلام وان احتمل أن يكون←

واما الوجوه المزبورة فلا تصلح لطرح هذا الخبر رأساً بالنسبة إلى ما لا معارض فيه ، فان هذا النحو من التنافي غير عزيز في الاخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام ومقتضى ذلك ارتكاب التأويل ، والجمع بينها في مورد التنا في ان امكن ، وإلاّ فيردّ علمه إلى أهله .

فنقول : امّا الصاع الّذي قدر فيه على خمسة أمداد فيمكن حمله على الصاع

معتقداً للحق سابقاً ، وكانت المباحثة تقية ، مع ان الظاهر ان الصدوق يعتقد ثقته » انتهى ، فتأمل .

وقال المحقق الداماد : « سليمان بن حفص المروزى ذكره الشيخ رحمه الله من أصحاب الهادى عليه السلام ويظهر حسن حاله وعقيدته من العيون » انتهى .

وفى أماليه فى الصحيح عنه عن الكاظم عليه السلام : ويظهر منه كونه موافقاً .

وفى العيون : فى الصحيح عنه : « قال دخلت على أبى الحسن موسى عليه السلام وانا اريد أن اسأله عن الحجة على الناس ـ بعده ـ فابتدأني ، وقال ، يا سليمان ان علياً ابنى وصى ، والحجة على الناس بعدى الى ان قال عليه السلام فاشهد له بذلك عند شيعتى » الحديث .

وفى الصحيح عن ابراهيم بن هاشم عنه ، قال : « ان الرشيد قبض على موسى بن جعفر عليه السلام الى أن قال وكان امامته خمساً وثلاثين شهراً ، ونص على ابنه على بن موسى بالامامة من بعده » .

أقول اسقط المولى شطراً من الرواية التى نقلها عن العيون وهو أنه قال بعد قوله عن الحجة على الناس بعده : « فلما نظر الى ابتدأنى الى قوله والحجة على الناس بعدى ، وهو أفضل ولدى ، فان بقيت بعدى فاشهد له عند شيعتى وأهل ولايتى ، المستخبرين عن خليفتى بعدى » راجع العيون ص ١٧ طبعة ١٣١٨ هـ .

وفى تنقيح المقال : « لم يرد من أحد قدح ولا غمز فيه ، وقد وثقه مولانا محمد تقى المجلسى ـ رحمه الله ـ فى شرح الاستبصار ، فهو تعديل منه بغير معارض ، ويساعده قوله عليه السلام : اشهد بذلك عند شيعتى ، فانه لو لا كونه عدلا مقبول الشهادة لما استشهده عليه السلام وباقى ماسمعته من الوحيد رحمه الله مؤيدات أيضاً ، وقد عمل العلامة الطباطبائى ـ رحمه الله ـ بما تفرد الرجل بروايته فى باب كلمات الفرج الى أن قال : وهذا يدل على اعتماده على روايته ، فالاظهر عد خبر الرجل من الصحاح وان أبيت عن ذلك ، وماكاد ليكون

الّذي اغتسل به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع بعض ازواجه ، كما حمله الشيخ رحمه الله على ذلك في الاستبصار [١] ونسبه المجلسي في البحار إلى والده أيضاً ، للأخبار الصحاح الواردة في أنه صلى الله عليه وآله وسلم اغتسل مع زوجته بخمسة أمداد .

ومنها : صحيحة زرارة ، ومحمّد بن مسلم ، وأبي بصير المرويّة في التهذيب والفقيه عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام انهما قالا : « توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمدّ ، واغتسل بصاع ، ثمّ قال اغتسل هو وزوجته بخمسة أمداد من اناء واحد . . . ثمّ أفاض هو وأفاضت هي على نفسها حتى فرغا ، فكان الّذي اغتسل به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أمداد ، والّذي اغتسلت به مدّين وإنّما أجزأ عنهما لأنهما اشتركا فيه جميعاً ، ومن انفرد بالغسل وحده فلا بد له من صاع » [١] .

ومنها : مارواه في الكافي في الصحيح ، عن محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام قال: « سألته عن وقت غسل الجنابة كم يجزي من الماء ؟ فقال عليه السلام :كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغتسل بخمسة أمداد بينه وبين صاحبته ويغسلان جميعاً من اناء واحد » [٢] .

ومنها : ما رواه في التهذيب في الصحيح ، عن معاوية بن عمّار ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغتسل بصاع ، وإذا كان معه بعض نسائه

← لقلنا لا شبهة فى كونه اماميأ ، وما سمعته يكون مدحاً مدرجاً له فى الحسان فلا بد من الاعتماد على روايته . . » .

وذكره الاردبيلى فى جامع الرواة والراوين عنه فى مختلف الابواب راجع ج١ ص٣٣٧ وفى معجم رجال الحديث ج٨ ص ٢٤٥ رقم ٥٤٢٩ « سليمان بن حفص = سليمان المروزى المروزى : روى عن الرجل ، و روى على بن محمد، عن بعض أصحابه عنه ، كامل الزيارات الباب ٩٧ فى زيارة الحسين بن على عليه السلام ، الحديث ٧ » .

فيكون الرجل ممن يعتمد على روايته كما يأتى تفصيل الكلام فيه فى القسم الثالث ان شاء الله .

(١) الاستبصار ج ١ ص ١٢٢ ط النجف الاشرف سنة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م .

(٢ ، ٣) الوسائل الباب ٣١ من أبواب الجنابة .

يغتسل بصاع ومدّ »[١] .

ثمّ ان المجلسي رحمه الله بعد نقل هذه الاخبار في البحار ورسالة المقادير قال: « فقد ظهر من الأول والثالث أنّ النقصان من الصاعين لأجل الاشتراك ، بل نقول : الثلاثة الأمداد التي اغتسل بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاتتفاوت مع الصاع المشهور بكثير »[٢] .

ثمّ قال : «ويمكن الجمع بين خبر سماعة ـ يأتي نقله قريباً ـ وسائر الاخبار أيضاً بهذا الوجه ، إذ التفاوت بين الثلاثة الأمداد التي وقعت في هذا الخبر ، وبين الذي يظهر من خبر سماعة ليس إلاّ بقدر سبعة مثاقيل شرعيّة على بعض الوجوه ، ومثل هذا التفاوت لا يعتدّ به في أمثال تلك المقامات التي بنيت على التخمين والتقريب ، بل قلّما لا تتفاوت المكاييل والموازين خفّة وثقلاً بمثل هذه الاقدار » .

ونقل أبو عبيد في كتاب الاموال عدّة أحاديث في بعضها : «انّ النبيّ ـ ص ـ يغتسل بالصاع ويتطهّر بالمدّ ، وفي بعضها :«انه يغتسل في قدح من الجنابة يسع الفَرَق»[٣] وفي بعضها الآخر «انه ـ ص ـ يغتسل مع صاحبته في اناء واحد وهو الفَرَق ، وفي الآخر «يغتسلان في اناء يسع ثمانية أرطال ، أو تسعة ، أو عشرة» .

ثمّ قال : « قال أبو عبيد : فجاءت هذه الاحاديث في الغسل بالفاظ يتوهم السامع أنّها مختلفة المعاني ، لاختلاف لفظها ، وليست كذلك ، ولكنّ المعنى فيها كلّها إنّما يدور على وقتين من الماء اقصاهما ثمانية أرطال ، وأدناهما صاع ـ وهو خمسة ارطال وثلث ـ وسائر هذه الاحاديث إنّما ترجع إلي أحدهما لا يخلو من ذلك لمن عرفه ، فكان غسله ـص ـ إنّما يتردد فيما بين هذين الوقتين على قدر ما

---

(١) الوسائل الباب ٣١ من أبواب الجنابة .

(٢) كما فى البحار ج ١٨ ص ٨٤ من كتاب الطهارة ط الحجرية قريب من الصاع كما فى ميزان المقادير ص ١٠ .

(٣) وقال فى بعض تلك الاحاديث : « الفرق : ستة أقساط » وفى الهامش : « الفرق : ستة عشر رطلا بالعراقى » .

يحضره من الماء ، غير انّه لا ينتقص من الصاع وهو خمسة أرطال وثلث ، ولا يزيد على صاع ونصف وهو ثمانية أرطال » .

ثمّ ذكر بعض الاحاديث الدالّة على هذين الوقتين ، وقال : « وأمّا الذي ذكر فيه الأمداد الخمسة يغتسل بها وحده ، فهو مثل الاحاديث الّتي ذكرناها في الغسل بالصاع ، والوضوء بالمدّ ، وذلك أنّه ـ ص ـ كان يتوضّأ قبل الغسل بمدّ ، ثمّ يغتسل بعد ذلك بالصاع ، وهو أربعة أمداد ، فتلك خمسة لاغتساله خاصّة »[1] .

وهذا الحمل ممّا لا بأس به بل يمكن أن يقال : بأن الصاع كان على عهده خمسة أمداد ، كما يشهد له موثقة سماعة[2] .

قال : «سألته عن الذي يجزي من الماء للغسل ؟ فقال عليه السلام اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصاع وتوضّأ بمدّ ، وكان الصاع على عهده خمسة أمداد ، وكان المدّ قدر رطل وثلاث أواق » .

لكنه لا يخلو عن بعد ، فان السابر في الاخبار الواردة في تحديد الصاع بأربعة

---

(١) الاموال ص ٥١٤-٥١٧ .

(٢) رواها في الوسائل في الباب ٥٠ من أبواب الوضوء . والظاهر أنه سماعة بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمي الكوفي ، بقرينة رواية زرعة عنه في هذا الخبر ، وذكره الكاظمي في المميزات ، والاردبيلي في جامع الرواة ، وأن زرعة بن محمد يروى عن سماعة كثيراً ، وفيه قولان :

أحدهما ـ أنه واقفي كالشيخ والصدوق ، وتبعهما جماعة ، ولكن فيهم من عمل بروايته مع الاعتراف بانه واقفي ، كالمحقق في المعتبر ، حيث قال : « انه وان كان واقفياً لكنه ثقة فاذا سلم خبره عن المعارض عمل به .

وثانيهما ـ أنه اثنا عشرى ثقة كما هو ظاهر النجاشي فانه وثقه غير مرة ، ولم يتعرض لكونه واقفياً ، مع ان المعلوم من طريقته عدم الاقتصار على توثيق من كان فطحياً أو واقفياً ، بل يصرح بهما معاً ، وقد صرح بوثاقته جماعة غيره كالعلامة في الخلاصة ، والمحقق في المعتبر ، كما سمعت منه ، والمجلسي في الوجيزة وغيرهم .

وانما اشرنا الى ترجمة الرجل لشدة الحاجة الى معرفته هنا ، ويأتي تفصيل الكلام فيه في القسم الثالث المعد لترجمة الرواة ان شاء الله تعالى .

أمداد ، أو ستة أرطال بالمدني ، وتسعة بالعراقي لا يكاد يشك في ان المراد بالصاع فيها ليس إلّا الصاع الّذي كان متعلقاً للاحكام ، من غير فرق بين صاع النبي ّ والصاع المتعارف في زمان صدور تلك الاخبار المحددة له بأربعة أمداد .

ويمكن الجمع بين خبر المروزي وسماعة وبين ما دل ّ على ان ّ الصاع أربعة أمداد بوجه آخر بحمل خبرهما على صاع الماء ، وغيرهما على صاع الطعام .

قال في الحدائق : « والأظهر في الجواب وان لم يهتد إليه سوى شيخنا الصدوق من الأصحاب هو ما يظهر منه ـ قد ّس سر ّه ـ في كتاب معاني الأخبار [١] من الفرق بين صاع الغسل وصاع الفطرة ، حيث قال : باب معنى الصاع والمد ّ والفرق بين صاع الماء ومد ّه وبين صاع الطعام ومد ّه .

ثم ّ ذكر رواية المروزي ، ورواية الهمداني المتقدمة ، وهي الاولى الدالّة على ان ّ الصاع ستة أرطال بالمدني ، وتسعة بالعراقي ، المشعرة من حيث ذلك بكون الصاع أربعة أمداد ، لأن المد ّ رطل ونصف بالمدني ، ورطلان وربع بالعراقي ، وظاهره حمل رواية المروزي على صاع الماء ، ورواية الهمداني على صاع الطعام .

وبذلك يندفع عنه ما اورد عليه في كتاب من لا يحضره الفقيه [٢] من ايراده رواية المروزي في باب الغسل الدالّة على ان ّ الصاع خمسة أمداد ، وايراده في زكاة الفطرة من الكتاب [٣] رواية الهمداني المتقدمة الدالّة على ان ّ الصاع أربعة أمداد ، مع ما يظهر من كلامه في أول كتابه الافتاء بما يرويه فيه » [٤] .

وفي البحار : بعد نقل المجلسي ما اختاره الصدوق في معاني الاخبار ، واختلاف مقدار الصاع في الموضعين ، قال : « الاعتبار والنظر يقتضي الاختلاف ، إذ معلوم أن ّ الرطل والمد ّ والصاع كانت في الأصل ميكاييل معيّنة فقد ّرت بوزن الدراهم وشبهها

---

(١) ص ٢٤٩ .

(٢) ج ١ ص ٢٣ .

(٣) ج ١٢ ص ١١٥ .

(٤) الحدائق ج ١٢ ص ١١٥ ط النجف سنة ١٣٨٢ هـ .

صوناً عن التغيير الّذي كثيراً ما يتطرّق إلى المكاييل ، ومعلوم انّ الاجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة إلى كيل معيّن ، فلا يمكن ان يكون الصاع من الماء موافقاً للصاع من الحنطة والشعير وشبههما ، فلذا كان الصاع والمدّ والرطل المعتبر في الوضوء والغسل وامثالهما أثقل وزناً ، مما ورد في الفطرة والنصاب وأشباههما ، لكون الماء أثقل من تلك الحبوب مع تساوي الحجم ، كما هو المعلوم عند الاعتبار ، فظهر أنّ هذا أوجه الوجوه في الجمع بين الأخبار »[١] و ذكر نحوه في رسالة المقادير[٢] .

وقال في المستند : « أنّ الصاع مكيال معيّن ، ومن البديهيّات أن الاجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة إلى مكيال معيّن ، ولا يمكن أن يكون الصاع من الماء موافقا للصاع من الحنطة والشعير وشبههما ، فيكون الصاع ـ كما هو مورد الرواية ـ أثقل من الصاع من الطعام ـ كما هو مورد الروايتين والصحاح السابقة ـ ولذا فرق الصدوق في معاني الاخبار بين صاع الماء وصاع الطعام .

ثمّ قال إنّه حسن لو لا أنّ المدّ أيضاً كالصاع مكيال معيّن ، ولكن الظاهر ـ كما صرّح به في الحدائق ـ ناقلاً عن بعض مشايخه : أنّ كلاً من المدّ والرطل والصاع مكيال معين ، فلا يختلف .

هذا مع أن صحيحة زرارة[٣] المتقدمة واردة في صاع الماء أيضاً ، ومنه يظهر ما في توجيه تعدد الصاع للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فان كلاً من صحيحة زرارة ورواية المروزي واردة في صاع غسل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فتأمل »[٤] .

---

(١) البحار ج ١٨ ص ٨٤ ط سنة ١٣١١ هـ .

(٢) ميزان المقادير ص ١٠ ، ١١ .

(٣) وهي ما رواها في الوسائل في الباب ٥٠ من أبواب الوضوء ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ، ويغتسل بصاع . والمد رطل ونصف ، والصاع ستة أرطال » قال الشيخ : يعني أرطال المدينة ، فيكون تسعة أرطال بالعراقي . وقال في الحدائق بعد نقلها : « ومقتضاها ان الصاع أربعة أمداد » .

(٤) المستند ج ٢ كتاب الزكاة ص ٢٧ ط ١٢٧٣ هـ .

اقول : أمّا اناطة الفرق بين صاع الماء وصاع الطعام بعدم كون المدّ أيضاً مكيال معين ففيه : ان صاعاً من الماء كما هو أثقل من صاع من الطعام مع انه مكيال معين ، كما اعترف به كذلك مداً من الماء اثقل من مدّ من الطعام أيضاً ، وان قلنا بانه مكيال معين ، إذ هو ربع هذا الصاع الّذي فرضنا أنه مكيال معين وأثقل من صاع الطعام ، ولازمه أثقليته من مدّ الطعام بالنسبة ، ولو مع تساوي الحجم كما أشار إليه المجلسي في كلامه المتقدم .

وامّا كون صحيحة زرارة واردة في صاع غسل النبي صلى الله عليه وآله وسلم المستفاد منها أنّها أربعة أمداد فهي وإن كانت بظاهرها منافية لرواية المروزي ، إلاّ انه بعد الغضّ عن عدم صراحة الرواية في صاع الغسل ، وإن كان لا تبعد دعوى ظهورها فيه ، يمكن حملها على ما إذا شارك النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بعض أزواجه في الغسل ، كما هو احد الوجوه الّتي ذكرناها في مقام الجمع بين هذه الرواية وغيرها ، ممّا دلّ على انّ الّذي اغتسل به صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة امداد ، واغتسلت به زوجته مدّين ، وحمل الصحيحة على الفضل واستحباب الغسل باربعة امداد ، إذا انفرد ، كما دلّت عليه صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة الّتي هي شاهدة لهذا الجمع ايضاً .

ومنه يظهر : ان ما استظهره من الاشكال في تعدد الصاع للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم استناداً إلى ورود صحيحة زرارة ورواية المروزي في صاع غسل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان في غير محلّه ، لما عرفت من امكان استفادة ذلك منهما بارادة الاغتسال منفرداً من الاولى ، والاغتسال مشتركاً من الثانية ، فلا تنافي بينهما ، ولعلّه لذلك امر بالتأمل .

وامّا المدّ الّذي قدّر في خبر المروزي بمأتين وثمانين درهماً فلم اعثر على من تصدّى للجمع بينه وبين ما عليه المشهور ، فانهم بين من لم يتعرض إلاّ للصاع ، وبين من اعترف بعدم المعرفة للجواب عمّا عدى الصاع ، كما صرّح به في الحدائق فانه بعد الجواب عن الاشكال الوارد على الصاع ببعض الوجوه المتقدمة ، قال : « وامّا باقي الاشكالات في الخبر فلا اعرف للجواب عنها وجهاً ، ولم اقف على من تعرّض

للجواب عنها ، بل قلّ من تعرّض لذكرها وهي مرجوعة إلى قائلها »[١] .

نعم في الاستبصار ـ بعد نقل خبري زرارة وسماعة المتقدمين ـ قال : « قوله عليه السلام في هذا الخبر ـ أي خبر سماعة ـ الصاع خمسة أمداد ، وتفسير المدّ برطل وثلاث اواق ، مطابق للخبر الّذي رواه زرارة ، لانه فسر المدّ برطل ، ونصف فالصاع يكون ستة أرطال ، وذلك مطابق لهذا القدر . وأمّا تفسير سليمان المروزي المدّ بمأتين وثمانين درهماً فمطابق للخبرين ، لانه يكون مقداره ستة أرطال بالمدني ، ويكون قوله عليه السلام خمسة أمداد وهماً من الراوي ، لأنّ المشهور من هذه الرواية أربعة أمداد » .

ثمّ جوّز حمله على ما إذا شارك النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بعض أزواجه في الاغتسال، وقد سمعت من الحدائق أنه ـ بعد نقل صحيحة زرارة المتقدمة المذكورة في الهامش ـ قال : « ومقتضاها ان الصاع أربعة أمداد»[٢] فكأنّ الشيخ أراد الجمع بين خبر المروزي وما عليه المشهور في الصاع والمدّ معاً ، بحمل المدّ فيه على المدني دون غيره ، لما سمعت منه في الصاع تارة إلى وهم الراوي ، واخرى إلى اغتسال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع زوجته ، وتطبيقه المدّ في خبر المروزي على الخبرين المتقدمين الّذين قدّر المدّ فيهما برطل ونصف ، وعليه يكون الصاع في تلك الاخبار أربعة أمداد وستة أرطال بالمدني ، فانّهم صرّحوا على انّ الصاع أربعة أمداد ، والمدّ رطل وربع بالعراقي ، ورطل ونصف بالمدني ، فهو تسعة بالأوّل ، وستة بالثاني ، والرطل العراقي ـ كما نسب إلى المشهور ـ أحد وتسعون مثقالاً ، وهو نصف المكي وثلثا المدني .

وامّا الدانق الّذي قدّر فيه باثنتي عشرة شعيرة من أوساطها ، فيمكن حمله على اختلاف أوساط حبّات الشعير ، صغاراً وكباراً ، وخفّة ورزانة ، باختلاف الامكنة والبلدان ، وقد صرّح المجلسي في رسالة المقادير بان : « كون الدرهم على وزن ثمانية وأربعين شعيرة لم يرد في نصّ ، وإنّما هو عيار أخذه الاصحاب من بعض شعيرات

---

(١) الحدائق ج ١٢ ص ١١٦ طبعة ١٣٨٢ هـ .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٢ .

بلادهم ، وقد ذكرنا إختلاف الشعيرات بحدّ لا ينضبط التقدير بالنسبة إليه ، فقدرنا بعض الشعيرات بالمثقال الصيرفي ، فكان مائة واثنتين شعيرة ، وبعضها كان مائة واحدي عشرة شعيرة ، وبعضها تسعين ، ومع الاختلاف الفاحش كيف يمكن بناء الحكم عليه وتحصيل شعيرة المدينة المشرّفة إنّما ينفع إذا صدر هذا التحديد عن الامام عليه السلام » [١].

وقال في الحدائق : « إعلم أنهم أتفقوا أيضاً على ان كل دانق وزنه ثمان حبّات من أوساط حبّ الشعير ، كما صرّح به علماء الفريقين ، فالدرهم ـ حينئذ ـ ثمان وأربعون شعيرة ، والدينار ثمان وستون شعيرة وأربعة أسباع شعيرة ، إلاّ انّا قد اعتبرنا ذلك بالشعير الموجود في زماننا ، لأجل استعلام كمّيّة صاع الفطرة بصنج البحرين فوجدنا في ذلك نقصانا فاحشاً عن الاعتبار بالمثاقيل الشرعيّة ، وهي الدنانير ، والظاهر أنّ حبّات الشعير المتعارفة سابقاً كانت اعظم حجماً ، وأثقل وزناً من الموجود في زماننا » [٢].

وذكر نحوهما غيرهما ، فاختلاف أوساط حبّات الشعير باختلاف الامكنة والبلدان ، بل بالنسبة إلى حبّات مكان واحد ممّا لا ينبغي انكاره .

وقد فصّلنا الكلام في تقدير وزن الدرهم والدينار الشرعين في القسم الاول [٣] وقلنا بان تقديرهما بالشعيرات وأوساطها إحالة على أمر غير مضبوط .

نعم : لو قلنا بان مرادهم من الاوساط هو الوسط بين الاوساط ، وان ما ذكروه في مقدارهما هو الوزن المتوسط بين الأوزان المتوسطة ، مع كونه تقريبياً أيضاً ، لكان اقرب الى الصواب وأبعد عن تطرّق الاختلاف اليه .

ومنها : مارواه في الكافي [٤] عن علي بن ابراهيم ، عن سلمة بن الخطاب ، عن

---

(١) ميزان المقادير ص ١٨ .

(٢) الحدائق ج ١٢ ص ٩٠ ، ٩١ طبعة ١٣٨٢ هـ .

(٣) راجع القسم الاول ص ٢٦٥ـ٢٦٨ وغيرها .

(٤) الكافي ج ٣ ص ٥٠٧ ط ١٣٧٧ هـ ، ورواه في الوسائل باسقاط بعض فقراته في الباب ٤ من ابواب زكاة الذهب والفضة .

الحسن بن راشد ، عن علي بن اسماعيل الميثمي ، عن حبيب الخثعمي ، قال : « كتب أبوجعفر المنصور الى محمد بن خالد ، وكان عامله على المدينة أن يسأل أهل المدينة عن الخمسة في الزكاة من المأتين كيف صارت وزن سبعة ، ولم يكن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمره وأن يسأل فيمن يسأل عبدالله بن الحسن وجعفر بن محمد عليه السلام . قال : فسأل أهل المدينة فقالوا أدركنا من كان قبلنا على هذا ، فبعث الى عبدالله بن الحسن وجعفر بن محمد عليه السلام فسأل عبدالله بن الحسن ، فقال : كما قال المستفتون من أهل المدينة ، قال : فقال : ماتقول يا أباعبدالله ؟ فقال : انّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل في كلّ أربعين أوقية أوقية ، فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة ، وقد كانت وزن ستة ، وكانت الدراهم خمسة دوانيق ، قال حبيب : فوجدناه كما قال ، فأقبل عليه عبدالله بن الحسن فقال : من اين أخذت هذا ؟ قال قرأت في كتاب امّك فاطمة عليها السلام قال : ثمّ انصرف فبعث اليه محمد بن خالد ابعث إليّ بكتاب فاطمة عليها السلام فأرسل اليه أبوعبدالله إنى انّما اخبرتك أني قرأته ولم اخبرك انه عندى ، قال حبيب فجعل محمد بن خالد يقول : ما رأيت مثل هذا قط » .

هذه الرواية الشريفة وان كانت بظاهرها موهمة للإبهام والاجمال ، لكنّنا أوضحنا المراد منها في الطبعة الاولى [1] بمالامزيد عليه ، ونعيده هنا تارة اخرى بقليل من التصرّف ، وتشريح مختصر في بعض عبائره ومطالبه .

فنقول : توضيح هذه الرواية يحتاج الى بيان ما فيها من المقدمات المطويّة :

أحدها : ان المدار في بلوغ النصاب والزكاة على الوزن دون العدد ، حيث جعل التقدير فيها بالأوقية التي لم يتطرّق اليها التغيير عما كانت عليه من الوزن من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومابعده من الأزمنة ، وان حصل التغيير في وزن الدراهم كمانبّه عليه بقوله عليه السلام : « ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعل في كلّ أربعين أوقية أوقية » التي كان وزنها في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم أربعين درهماً ، كماصرّح به في جملة من الأخبار وجعله عليه السلام مداراً في الزكاة على الوجه الكلي .

---

(١) العقد المنير ج ١ طبعة النجف الاشرف ١٣٧١ هجرية .

وثانيها : ان الزكاة تكون بمقدار ربع عشر النصاب ، كالأوقية التي هي ربع العشر لأربعين أوقيةوالأوقيةأربعون درهماً ، كما دلت عليه الأخبار أيضاً ، فيكون مقدار خمس أواق مائتا درهم، وربع عشره خمس دراهم .

وثالثها : ان النّصاب الذى هو أربعون اُوقية ، وزكاته التى هى أوقية واحدة يختلف عدد دراهمهما باختلاف أوزان الدراهم في مختلف الأدوار .

فتارة : يكون النصاب الذى هو خمسة أواق ، بحسب الدراهم مساوياً لوزن مائتى درهم فتكون زكاته خمسة دراهم ، كما في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث كان الدرهم وزن ستة دوانيق ، كماعرفت سابقاً ، ويستفاد من هذا الخبر ايضاً .

واخرى يكون النصاب الذى هوخمسة أواق على حسب الدراهم مساوياً لوزن مأتين وأربعين درهماً فزكاته ستة دراهم ، لكون الدرهم كان وزن خمسة دوانيق ، كما نبّه عليه بقوله عليه السلام « وقد كانت وزن ستة ، وكانت الدراهم خمسة دوانيق » كما كان كذلك في زمن بعده صلى الله عليه وآله وسلم .

وثالثة يكون النصاب الذى هو خمسة أواق ، بحسب الدراهم مساويا لمأتين وثمانين درهماً ، فزكاته سبعة دراهم ، لكون الدرهم كان وزن أربعة دوانيق و سبعى دانق ، كما في زمن المنصور .

فمن هذه المقدمات : يظهر لك ان المدار والعبرة في الزكاة ونصابها كان على الوزن لاالعدد ، وحصول المعاكسة بين زيادة وزن الدرهم ونقص عدده في النّصاب والزكاة ، فان زاد وزنه ينقص عددهما بالدراهم ، وان نقص وزنه يزيد عددهما ، فاذا كان الدرهم وزن ستة دوانيق يكون عددالنصاب مأتين ، كما كان في زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم و اذا كان وزن خمسة دوانيق يكون وزن النصاب منطبقاً على مأتين وأربعين درهماً عدداً ، كما كان في زمن بعده ، واذا كان وزن أربعة دوانيق وسبعى دانق ينطبق وزنه على مأتين وثمانين درهماً ، كما كان في زمن المنصور ، فربع العشر الذى هوالزكاة في الاول : خمسة دراهم ، وفي الثاني : ستة دراهم ، وفي الثالث

: سبعة دراهم ، فالنصاب والزكاة لم يختلفا في جميع تلك الحالات ، بل الاختلاف حصل في تطبيق وزنهما الخاص على عدد الدراهم ، بسبب الاختلاف الحاصل في وزن الدرهم بالزيادة والنقصان ولذا قال عليه السلام : « وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق » أي كانت الزكاة ستة دراهم على خلاف ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لان الدراهم كانت وزن خمسة دوانيق ، فحيث نقص عن الدرهم بمقدار دانق زيد على عدد الزكاة بمقدار درهم ، كما يظهر لك ايضاً أن الدرهم كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزن ستة دوانيق ، اذ المفروض في الرواية أن زكاة المائتين في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم كانت خمسة دراهم ، وهو بعد ملاحظة المقدمات المذكورة ملازم مع كونه وزن ستة دوانيق في عصره ، وهذا الذي استشهدنا لأجله بهذا الخبر .

والحاصل : ان المنصور سأل أن في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان في كل مائتي درهم خمسة دراهم ، وفي هذا الزمان صارت الزكاة وزن سبعة دراهم ، فمن أين جاء هذا الاختلاف فسئل ابوعبدالله عليه السلام عن ذلك وأجاب بان رسول الله جعل المدار على الوزن ، وفي كل أربعين أوقية أوقيه ، وهذا الوزن المقدر لايختلف ابداً ، وان حصل الاختلاف في عددما يقدر به بسبب الاختلاف الحاصل في أوزان الدرهم في الاعصار اللاحقة لزمانه صلى الله عليه وآله وسلم فالدرهم لما كان في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم ستة دوانيق كانت الزكاة التي هي ربع العشر منطبقة على خمسة دراهم ، ثم تغير وزنه وصار بعد زمانه خمسة دوانيق وسبعي دانق كانت الزكاة سبعة دراهم ، هذا ما يستفاد من كلامه عليه السلام ويمكن تفسيره بعبارة اخرى أوضح من ذلك ، وهو ان النصاب جعل الف ومأتي دانق وجعلت زكاته ثلاثين دانقاً ، لماعرفت ان النصاب كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مأتي درهم والدرهم ستة دوانيق ، فحاصل ضرب أحدهما في الآخر يصير ألف ومأتي دانق ، كما أن زكاته كانت خمسة دراهم ، والدرهم ستة دوانيق ، وحاصل ضرب أحدهما في الآخر يكون ثلاثين دانقاً ، وهذا التقدير في النصاب والزكاة لم يختلف ولم يتغير في جميع الأزمنة التي اختلفت فيها أوزان الدراهم .

أما في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد عرفت آنفاً ـ واما في زمن بعده فحيث ان

الدرهم صاروزن خمسة دوانيق كان عدد دراهم النصاب مأتين وأربعين درهماً ، وزكاته ستة دراهم، فالأوّل ـ اعني النصاب ـ يساوى الف ومأتى دانق ، حاصلاً من ضرب عدد دراهم النصاب في عدد دوانيق الدرهم ، والثاني ـ أعنى الزكاة ـ يساوي ثلاثين درهماً ، حاصلاً من ضرب عدد دراهم الزكاة في عدد الدوانيق .

وأمّا في زمن المنصور، فحيث ان الدرهم صار أربعة دوانيق وسبعى دانق كان عدد دراهم النصاب مائتين وثمانين درهماً ، وزكاته سبعة دراهم ، فالأوّل يساوي ألف ومأتى دانق ، والثاني يساوي ثلاثين درهماً على النحو الذي ذكرناه في الصورتين المتقدمتين ففي جميع تلك الاحوال والأزمنة كان النصاب ـ بحسب الوزن ـ مساوياً لألف ومأتى دانق ، والزكاة مساوية لثلاثين دانقاً ، فما تغيّر النصاب والزكاة من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله إلى زمن المنصور .

هذا غاية ما بذلنا جهدنا في توجيه هذه الرواية وتطبيقها على المدعى ، وان فصّلنا الكلام وكررنا الموضوع بعبائر مختلفة ، حرصاً لتوضيحها وتفسيرها ، ولعلّه أحسن ما ذكر في المقام كما لايكاد يخفى على من تأمّل فيما حققناه في توجيهها وما ذكره جمع من الاعلام ، والله الهادي إلى طريق الصواب .

حكم مبادلة أحد النقدين بجنس مثله أو بغيره

قال الشيخ في الخلاف في زكاة مال التجارة: «إذا بادل دنانير بدنانير وحال الحول لم ينقطع حول الأصل ، وكذلك إن بادل دراهم بدراهم . وان بادل دراهم بدنانير ، أودنانير بدراهم ، أو بجنس غيرها بطل حول الاول لقولهم عليهم السلام : « الزكاة في الدراهم والدنانير . وعدوّا تسعة أشياء ولم يفرقوا بين ان تكون الاعيان باقية ، أو ابدلت بمثلها فيجب حملها على العموم »[1] .

وذكر نحو ذلك في باب زكاة الانعام ، وقال : « من كان معه نصاب فبادل بغيره لا يخلو ان يبادل بجنس مثله ، مثل أن بادل ابلاً بإبل ، أو بقراً ببقر ، أو غنماً بغنم

---

(١) الخلاف ص ٣٤٦ طبعة طهران الثانية سنة ١٣٨٠ هـ .

أو ذهباً بذهب ،أوفضّة بفضة، فانه لاينقطع الحول ، ويبني وان كان بغيره مثل ان بادل إبلاً بغنم ، أو ذهباً بفضّة ، أو ما أشبه ذلك انقطع حوله واستأنف الحول في البدل الثاني . . » (١) .

وقال المحقق في المعتبر في فروع زكاة التجارة بعد نقل عبارة الشيخ : « والأشبه عندي انقطاع الحول بالمبادلة ، لأنه مال تجب الزكاة في عينه ، فيعتبر بقاؤه ، ولانّ الثاني مال غير الأوّل ، فلا تجب فيه الزكاة ، لأنه لا زكاة في مال لم يحل عليه الحول ، وحجّة الشيخ ضعيفة ، لأنّ الزكاة وان وجبت في الدراهم والدنانير فانّها لا تجب مطلقاً ، بل الحول معتبر فيها اجماعاً » .

وذكر نحو ذلك في الشرايع في زكاة التجارة ، وقال : « لو عارض أربعين سائمة باربعين سائمة للتجارة سقط وجوب الماليّة ، والتجارة واستأنف الحول فيهما » .

وقد تكلّف الشهيد الثاني في المسالك في توجيه هذه العبارة بما لا ينافي الاجماع فحمل الأربعين الأولى على انها للقنية ، وحمل سقوط التجارة على الارتفاع الأصلي وهو انتفاؤها ، وغايته ان يكون مجازاً وهو اولى من اختلال المعنى مع الحقيقة ، أو يقدر لوجوب التجارة عامل مخدوف غير السقوط ، وهو الانتفاء ونحوه .

وعن المحقق الثاني توجيه سقوط زكاة التجارة هنا أيضاً بما لا يخالف الاجماع فقال « ان ما مضى ينقطع بالنسبة إلى المالية والتجارة معاً ، امّا الماليّة فلتبدل العين في اثناء الحول ، واما التجارة فلأن حول الماليّة يبتدأ من حين دخول الثانية في ملكه فيمتنع اعتبار بعضه في حول التجارة لأن الحول الواحد كما لا يمكن اعتباره للزكاتين فكذا بعضه » .

أقول : اعتبار الحول في النقدين وغيرهما ، ممّا تجب فيه الزكاة ، وفي مال التجارة وغيره ممّا تستحب فيه ، ممّا لا خلاف فيه نصاً وفتوى ، بل صرّح غير واحد بان عليه الاجماع بقسميه ، بل في المعتبر والمنتهى اتفاق علماء الاسلام في اشتراط

(١) الخلاف ص ٣٢٤ . طبعة طهران الثانية سنة ١٣٧٠ هـ .

الحول في زكاة التجارة والأخبار الدالّة على ذلك متظافرة ، كما سنشير إلى جملة منها فلا إشكال ولا كلام في أصل اعتباره فيها ، إنّما الكلام في اعتبار بقاء عين السلعة تمام الحول وعدمه ، وانّه هل يشترط في زكاة التجارة ذلك أم لا فتثبت الزكاة وان تبدّلت الاعيان بالمعاوضة ، المشهور على مانسب إليهم هوالثاني ، بل عن العلاّمة في التذكرة وولده في الايضاح والشهيدين وغيرهم الاجماع على عدم الاعتبار ، و أنه لا يشترط بقاء عين السلعة طول الحول بل قيمتها وبلوغ قيمتها النصاب ، لكن المحكي عن جماعة كالصدوق والمفيد والمحقق ـ كماسمعت منه ـ والمدارك والذخيره ، وغيرها هو الاول ، مستدلين بالأخبار الدّالة على اعتبار حولان الحول في تعلق الزكاة ، فانه مع تبدل العين التجاريّة بعين اخرى لايصدق حولان الحول على كل منهما ، وسيأتى ضعف هذا القول عند الاستدلال على عدم اعتبار بقائها .

فنقول : العمدة في الاستدلال على قول المشهور ، بعد الغضّ عن الاجماع المذكور ، وبعد امكان حمل عبارة المحقق وغيره على ما لا ينافيه ، كما حملها الشهيد والمحقق الثانيان وغيرهما ، كماسمعت منهماهي الأخبار الواردة في باب زكاة التجارة التي بظاهرها دلّت على عدم اعتبار بقاء شخص السلعة طول الحول .

فمن جملتها : صحيحة محمّد بن مسلم : « كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول »[1] حيث وصف المال بالعمل به الصادق على المال المتقلب ، فلايقتضى الضمير المجرور في كلمة « عليه » التشخيص والعينيّة ، كما هو ظاهر . وفي ذيلها قال يونس تفسيره ذلك : « أنه كل ما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه الزكاة » .

ومن جملتها : صحيحته الاخرى عن الصادق عليه السلام قال : « سألته عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها فقال عليه السلام : « إذا حال عليه الحول فليزكّها »[2] ونحوهما غيرهما .

ومن جملتها : خبر شعيب « كلّ شيء جرّ عليك المال فزكّه ، و كلّ شيء

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

ورثته أو وهب لك فاستقبل به » [١] .

بل قد يشهد له أيضاً النصوص التي حملها الاصحاب على نفي الوجوب ، جمعاً بينها وبين ما دلّ على الوجوب بحمله على الندب .

ومن جملتها : خبر ابن بكير ، وعبيد ، وجماعة من أصحابنا ، قالوا : قال أبو عبدالله عليه السلام : « ليس في المال المضطرب به زكاة » [٢] .

ومن جملتها : صحيح زرارة قال : « كنت قاعداً عند أبي جعفر عليه السلام وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال : « يا زرارة اباذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عثمان : كل مال من ذهب أو فضة يدار به ويعمل به ويتّجر به ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول ، فقال أبوذر أمّا ما يتّجر به أو دير أو عمل به فليس فيه زكاة إنّما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً ، فاذا حال عليه الحول ففيه الزكاة ، فاختصما في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله وسلم : القول ما قال أبوذر ، فقال أبوعبدالله عليه السلام لأبيه : ماتريد إلا أن يخرج مثل هذا فكيف الناس ان يعطوا فقرائهم ومساكينهم فقال له أبوه : إليك عنّي لا أجد منها بدّاً » [٣] .

وإذاً لا يكاد يشكّ احد ـ ظاهراً ـ في أن المراد من المال الذي يتجر به أو يعمل به أو يضطرب أو نحو ذلك من التعابير المختلفة ليس شخص المال ، لأنّه ممّا يدفعه التاجر إلى صاحبه الذي يعامل معه ، بل المراد ما وقع عليه العمل والاتجار وهو نفس رأس المال ، فمعنى بقائه حولاً بقاء طبيعة المال الساري في اعواضه وأبداله ، عاريا عن الخصوصيّات المميّزة له عن بدله وعوضه ، ففي الحقيقة كان الموضوع في زكاة التجارة المال المتقلب فيها و يتجر به باعتبار ماليته المحفوظة في جميع تقلباته التي بملاحظتها اعتبر فيه النصاب ، و مقدار ما يتعلق به من الزكاة ، لا شخص السلعة بعينها ، فلا وجه لتخصيص اعتبار البقاء طول الحول بالبدل الاول ،

---

(١) نقله فقيه الامه فى الجواهر ، والسيدالحكيم فى المستمسك ج٩ ص ١٧٦ ـ ومع الاسف لم أجده فى الوسائل فى مظانه .

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

(٣) الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

والسلعة المملوكة بالمعاوضة ، إذ كما يصدق عليه بلحاظ ذلك البدل أنه ممّا حال عليه الحول كذلك يصدق عليه ذاك بلحاظ الابدال حتى يمضى الحول من حين التكسب مع أنّ الموضوع في الحكم باشتراط بقاء العين تمام الحول هو ما وقع عليه العمل والا تجار ، ومعلوم انهما لم يقعا إلا على الثمن الّذي به اشترى السلعة لا عليها ، فليس المراد من المال نفس هذه السلعة التي ملكت بالمعاوضة ، بعد ما لم يعمل ولم يتجر بها كما لا يخفى .

وامّا ما ورد في بعض أخبار الباب ، كموثقة سماعة ، قال : « سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعاً ، فيمكث عنده السنة والسنتين وأكثر من ذلك ، قال عليه‌السلام ليس عليه زكاة حتى يبيعه ، إلاّ أن يكون أعطى به رأس ماله ، فيمنعه من ذلك التماس الفضل ، فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة ، وان لم يكن أعطى به رأس ما له فليس عليه زكاة حتى يبيعه »[1] .

وخبر إسماعيل بن عبدالخالق[2] من السؤال عن المتاع الّذي يمكث عند صاحبه سنة أو سنتين ، وقوله عليه‌السلام : « إن كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك فيه زكاته . . » فليس فيه ظهور في اشتراط المكث ، بل غايته ثبوت الزكاة فيه .

ويحتمل أن يكون السؤال عن المال الماكث بتخيّل سقوط الزكاة عنه بالمكث باعتبار بناء مال التجارة على التقلب والتبدّل ، كما يشهد له جوابه عليه‌السلام في الموثقة المومى إليها : « ليس عليه زكاة حتى يبيعه ، إلاّ أن يكون أعطى به رأس ماله ، فيمنعه من ذلك التماس الفضل ، فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة . . » .

فمن ذلك كله يظهر عدم منافاة النصوص العامّة كقوله عليه‌السلام : « كلّما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا زكاة فيه » لذلك إذ المعلوم ان المراد بيان اشتراط الحول في المال الذي جمع غير ذلك من شرائط الزكاة ، فيكون كل حول في المال على حسب

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

حاله ، ومع فرض كون الموضوع في التجارة الاعم من الماكث ، كان مندرجاً فيها أيضاً على حسب حاله كما نبّه عليه في الجواهر ، فقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف القول باعتبار بقاء عين السلعة طول الحول كما ظهرت قوة ما ذهب إليه المشهور ، فتامّل جيّدا ، والله الهادي .

مقدار ما يعطى الفقير من الزكاة قلة وكثرة

اختلفت كلمات فقهائنا ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ في مقدار ما يدفع إلى الفقير من الزكاة ، في طرفي الاقل والاكثر .

أما من طرف الأقل .

فمنهم : من ذهب إلى أنه لا يعطى الفقير اقل مما يجب في النصاب الاول ، وهو عشرة قراريط أو خمسة دراهم .

ومنهم : من ذهب إلى جواز الاقتصار على اقل ما يجب في النصاب الثاني ، وهو قيراطان أو درهم ، وفي الجواهر : « لم نعثر على ما يدل على ذلك صريحاً » .

ومنهم : من ذهب إلى عدم التحديد بحدّ لا يجزيء ما دونه .

ومنهم : من اقتصر على نصف دينار ، وهو المحكي عن عليّ بن بابويه .

ومنهم : من ذهب إلى أنه يجوز ان يعطى الرجل الواحد الدرهمين والثلاثة ، ولا يجوز في الذهب إلاّ نصف دينار وهو المحكي عن الصدوق في المقنع ، ولكن لم يذكر في أخبار المقام ما يدلّ على هذين القولين ، كما ستمرّ عليك في طيّ البحث إن شاء الله تعالى .

أما القول الاول : فهو المحكي عن المفيد في المقنعة ، والشيخ في جملة من كتبه والمرتضى في الانتصار ، واختاره المحقق في الشرايع والمعتبر ، ونسبه في الاول إلى الاكثر وصرّح في الأخير بأنه قول الشيخين ، وابني بابويه ، وأنه الأظهر بين الأصحاب ، والاشهر في الروايات .

واستدلّ له فيه بمارواه الشيخ ـ رحمه الله ـ في الصحيح ، عن أبي ولاّد الحنّاط

عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سمعته يقول : لا يعطى أحد من الزكاة أقلّ من خمسة دراهم ، وهو أقل ما فرض الله تعالى من الزكاة في أموال المسلمين ، فلا تعطوا أحداً أقلّ من خمسة دراهم فصاعداً » (١) .

وخبر معاوية بن عمّار ، وعبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً قال :« لا يجوز ، ان يدفع من الزكاة أقلّ من خمسة دراهم ، فانها أقلّ الزكاة » (٢) .

وأمّا القول الثاني : ففي المعتبر وغيره نسبته إلى سلاّر ، وابن الجنيد ، وفي الجواهر والحدائق حكايته عن المرتضى في المسائل المصريّة ، ودعواه الاجماع عليه .

وأمّا القول الثالث : فهو المحكي عن جمل السيد ، والسرائر ، والقاضي ، والشهيدين ، وأكثر من تأخر عنهما ، ونسبه في الحدائق إلى المشهور بين المتأخرين واستدل له :

بالاصل واطلاق الامر في الكتاب والسنة بايتاء الزكاة الذي يتحقق امتثاله بصرفها إلى المستحقين على أي وجه كان .

وبحسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قلت له : ما يعطى المصدّق (٣) ؟ قال عليه السلام : ما يرى الامام ولا يقدّر له شيء » (٤) .

وبحسنة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي الآتية عن الصادق عليه السلام « ليس في ذلك شيء موّقت » (٥) .

وبمرسل حماد بن عيسى : « ليس في ذلك شيء موقت ولا مسمّى ، ولا مؤلف إنّما يضع ذلك على قدر ما يرى وما يحضره حتى يسدّ فاقته كل قوم منهم» (٦) .

(٢،١) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٤) المصدق : هو الذى يجبى الصدقات بامر الامام عليه السلام وهو أحد الافراد التى تصرف اليها الزكاة .

(٦،٥) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة .

ويؤيّد هذ القول ـ كما نصّ عليه السيّد في المدارك ـ المكاتبتان ، أعني مكاتبة محمّد بن أبي الصهبان ، قال : « كتبت إلى الصادق عليه السلام [١] هل يجوز لي يا سيدي ان اُعطي الرجل من اخواني من الزكاة الدرهمين والثلاثة دراهم [٢] فقد اشتبه ذلك عليّ فكتب ذلك جائز » [٣] ومكاتبة محمّد بن عبدالجبّار ، الذي كتب على يدى أحمد بن إسحاق إلى عليّ بن محمّد العسكري عليه السلام وفيها : « اعطى الرجل من اخواني الزكاة الدرهمين والثلاثة فكتب عليه السلام افعل إن شاء الله تعالى » [٤] .

دلّتا : على جواز اعطاء ما دون الخمسة والعشرة قراريط ، لكن لاعلى سبيل التعيين ولادلالة لهما على تعين دفع المسئول عنه ، بل في الحدائق الاعتراف بدلالتهما على عدم التحديد ، مع ان مفادهما كان على خلاف ما اختاره وهو القول الاول الّذي نسبه إلى المشهور بين المتقدمين .

ولذا حملهما على التقية ، ودعوى معارضتهمامع الخبرين المتقدمين الناهيين عن اعطاء الاقل من خمسة دراهم ، لمكان كلمة « يجوز ولا يجوز » :

يدفعها:امكان الجمع بحمل النهي فيهما على الكراهة ، وارادة الاستحباب من اعطاء الخمسة فصاعداً بعد أظهريّة الأوّل في الجوازمن الثاني ، كما يجمع بذلك أيضاً ـ صريحا ـ على أنه لاحدّ للزكاة في طرف الأقل ، الظاهر على ما هو صريح

---

(١) و في المدارك : « الظاهر ان المراد بالصادق هنا الهادى (ع) لانه من رجاله » .

و في الحدائق : « و المراد بالصادق فى هذا الخبر أحد العسكريين (ع) ، فان الرجل المذكور من اصحابهما ، و لعل التعبير وقع تقية » .

وذكر السيد الحكيم فى هامش المستمسك ج٩ص٢٩٣ طالنجف ١٣٨١ ﻫ ١٩٦١م.

« ان محمد بن أبى الصهبان هو محمد بن عبدالجبار الذى ذكر و انه من اصحاب أبى الحسن الهادى (ع) فكيف تصح مكاتبته الى الصادق » .

(٢) و فى نسخة المدارك الموجودة عندى الطبعة الحجريه : « و الدرهم » بدل و «الدراهم » لكن المذكورفى الوسائل ما ذكرناه .

(٣ ، ٤) الوسائل الباب ٢٣ من ابواب المستحقين للزكاة .

في الدلالة .

ولذا حكي عن العلاّمة في التذكرة بانّه بعد أن حكم باستحباب أن لايعطى الفقير اقل ممايجب في النصاب الاول ، قال : « أنّ ما قلناه على سبيل الاستحباب لا الوجوب اجماعا » وانت خبير بان هذا لا يستقيم إلاّ بحمل الخبرين الناهين على الكراهة ، وارادة الاستحباب جمعاً .

بل في الجواهر الاستدلال بظهور التعليل في ارادة الكراهة من اعطاء أقلّ من خمسة دراهم ، حيث قال : « لا يخفى على من رزقه الله معرفة لحسن القول عدم وجوب هذا التحديد ، خصوصاً مع مافي الخبرين من التعليل الظاهر في إرادة الكراهة من النهي فيهما ، ضرورة كون المراد منه أنه إذا كان ذلك هو الاقل فرضاً ، فهو الاقلّ دفعاً ، لان الزكاة اسم للقدر المخصوص من المال ، فمع فرض كون أقلّه ذلك فالناقص منه ليس بزكاة ، فلا يصدق عليه أنّ المأتي زكاة حتى يكون خمسة فصاعدا » .

وبناء عليه : فالخبران غير دالّين على التحديد في مقام الاعطاء ، بل المستفاد منهما عدم جواز دفع الاقل من النصاب الاول ، لعدم كونه زكاة ، لا أنه زكاة ومحدودة بهذا الحدّ ، فتأمّل . فمع فرض تماميّة هذا الدعوى يسقطان عن الاستدلال بهما على المدعى .

ولكن نوقش في جمع ما استدلّ به على عدم التحديد بانه لا مجال للتمسك بالاصل ، بعد وجود الدليل على التحديد ، وإطلاق الآية والرواية ، مضافا إلى عدم دلالته على كيفية الايتاء يقيد بالخبرين الناهين ، وبأن حسنة الحلبي موردها المصدّق والساعون في جمع الصدقات ، والمسألة التي وقع الخلاف فيها إنّما هي في الفقير والدفع إليه من حيث الفقر دون غيره من باقي الاصناف ، فلا وجه للاستناد بها على محلّ النزاع ، مع ان عمّال الصدقات والمؤلفة ، والغارمين ، وفي الرقاب ، وامثالهم : لا تقوم بحقوقهم الدرهم أو خمسة دراهم ، ومعه كيف يصح الخلاف في جواز اعطائهم الخمسة أو الاقل .

وبأنّ حسنة عبدالكريم وغيرها دلالتها على المدعى غير ظاهرة يمكن حملها

على نفي البسط ، الّذي ادعاه عمرو بن عبيد المعتزلي ، ومَنْ معه القائلون بوجوب البسط ، كما هو مقتضى سياقها أيضاً .

وصورة الحديث في هذه الحسنة هكذا: «قال الصادق عليه السلام في احتجاجه على عمرو: «ما تقول في الصدقة ؟ فقرأ عليه : إنّما الصدقات للفقراء والمساكين . . إلى آخرها ، قال عليه السلام : نعم فكيف تقسّمها؟ فقال اقسمها على ثمانية اجزاء ، فاعطى كل جزء من الثمانية جزءً قال عليه السلام وإن كان صنف منهم عشرة آلاف ، وصنف منهم رجلاً واحداً ، أو رجلين ، أو ثلاثة جعلت لهذا الواحد ما جعلت للعشرة آلاف ؟ قال : نعم قال عليه السلام : وتجمع صدقات أهل الحضر ، وأهل البوادي ، فتجعلهم فيها سواء ؟ قال نعم قال عليه السلام فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كل ما قلت في سيرته . كان رسول الله يقسّم صدقة اهل البوادى فى اهل البوادى وصدقة أهل الحضر في أهل الحضر ، ولا يقسّم بينهم بالسّويّة ، وإنّما يقسمها على قدر ما يحضره منهم ومايرى ، وليس في ذلك شيء موقت موظّف ، وإنّما يضع ذلك بمايرى على قدر من يحضرها منهم »[1] .

ومنه : يظهر ما في الاستدلال بمرسل حماد المفصّل الوارد في كيفية تقسيم الصدقات على الاصناف الثمانية ، مع أنّه مرسل لا يقاوم الصحيح بارساله . والمكاتبتان محمولتان على التقية ، لأنّ عدم التحديد مذهب العامة .

ويردّ : بأنّ الخبرين بعد حملهما على الكراهة وارادة الاستحباب ـ كما عرفت ـ قاصر ان عن معارضة الاصل ، والاطلاق الّذي لا معنى لنفي دلالته على كيفية الايتاء بعد فرض اندراج معطى الأقل فيه .

وأما حسنة الحلبي : فهي وإن كان موردها السّؤال عن المصدّق إلاّ أنّ المراد ـ كما يظهر منها ـ نفي التقدير بالنسبة إلى اصناف المستحقين ، لا خصوص العاملين ، مع أن المورد لا يخصّص العام .

ومثلها : حسنة عبدالكريم وغيرها ، النافية للتوقيت والتوظيف ، والمعلّلة بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يضع ذلك بما يري على قدر ما يحضره منهم ، الظاهرة في عدم

---

(١) الوسائل الباب ٢٨ من ابواب المستحقين للزكاة .

محدودية الاعطاء ، وكونها في مقام الرّد على القائلين بالبسط لا ينا في ذلك كما هو واضح .

وأمّا المكاتبتان : فلاوجه لحملهما على التقية بعد امكان الجمع ـ كماعرفت ـ وانه ممّا لا يصار إليه إلاّ عند الاضطرار والتعذر ، لما فيه من اسقاط الخبر عن الحجية .

فمن ذلك كله يظهر لك قوة القول الثالث ، وعدم محدودية الاعطاء في طرف القلّة ، وحيث أنّ بعض ما استدل لهذا القول وشموله للمقام لا يخلو من التأمل ، فالاحوط عدم النقصان عمّا في النصاب الأوّل من الفضّة في الفضة، وهو خمسة دراهم أو عشرة قراريط ، وعمّا في النصاب الاوّل من الذهب في الذهب ، وهو نصف دينار .

ودعوى : ان مورد الروايات هو الفضّة ، دون الذهب ، فلا يتعدّى منها إليه :

مدفوعة : بامكان الغاء خصوصية موضوع الدليل ، وعدم مدخليتها فيه ، وجعل المراد من الخمسة دراهم ما يقابلها من الذهب الذي هو نصف دينار ، كما نسب عموم التقدير لهما إلى الاكثر ، ومنهم المحقق في الشرايع .

فالاقتصار على التقدير بنصف دينار في الذهب خاصّة دون الفضّة ـ كما هو المحكيّ ـ عن عليّ بن بابويه لا دليل عليه ، كما انّ الاقتصار عليه في الفضّة ـ كما هو المحكيّ ـ عن المفيد في المقنعة لمجرد الجمود على النصّ لا وجه له .

هذا كلّه في مقدار ما يعطى الفقير من طرف الاقل .

وأمّا من طرف الاكثر : فلا خلاف ـ ظاهراً ـ في جواز اعطائه منها أزيد من مؤنة سنته ، إذا أعطاه دفعة ، وكان غير المكتسب ـ كماحكى الاجماع عليه عن غير واحد ـ بل في المنتهى : « يجوز أن يعطى الفقير مايغنيه ، وما يزيد على غناه ، وهو قول علمائنا اجمع » .

و تدلّ عليه ـ مضافاً إلى إطلاق أدلّة الوجوب ـ الاخبار الآتية الآمرة بالاغناء .

وأما إذا اعطاه تدريجاً فملك مقدار مؤنة السنة حرم عليه أخذ ما زاد من حيث الفقر ، لتحقق الغنى المانع من الاستحقاق .

وأمّا إذا كان مكتسباً ـ وقصرت حرفته عن كفايته ـ جاز له ان يتناولها بلا خلاف فيه على الظاهر أيضاً ، بل عن العلاّمة في التذكرة «انه موضع وفاق بين العلماء» وفي الجواهر : « الاجماع بقسميه عليه ، بل النصوص الّتي تقدّم شطر منها ظاهرة أو صريحة فيه » كما يأتي ذكر جملة منها .

إنّما الكلام في مقدار ما يدفع إليه :

فقيل يعطى ما تتّم به كفايته لا أزيد ، كما في الشرايع ، واستحسنه الشهيد في البيان .

وقيل ليس ذلك شرطاً ، بل يجوز ان يعطى مايغنيه ، ويزيد على غناه ، كغير المكتسب ، ولا يتقدر بقدر ، وقد نسب هذا القول إلى الاكثر ، بل المشهور .

واستدل له ـ مضافاً إلى إطلاق أدلّة الوجوب ـ باطلاق روايات اعطاء الفقير إلى ان يصير غنّياً :

فمنها : صحيحة سعيدبن غزوان عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : « سألته كم يعطى الرجل من الزكاة ؟ قال : أعطه من الزكاة حتى تغنيه » [١] ومثلها روايته الاخرى .

ومنها : موثقة عمّار بن موسى الساباطي ، عن أبي عبدالله عليه‌السلام « انه سئل كم يعطى الرجل من الزكاة ؟ قال : قال أبوجعفر عليه‌السلام : إذا اعطيت فاغنه » [٢] .

ومنها : موثقة إسحاق بن عمّار ، قال : « قلت لأبي الحسن موسى عليه‌السلام اعطى الرجل من الزكاة ثمانين درهماً ، قال عليه‌السلام : نعم وزده قلت : أعطيته مائة قال عليه‌السلام : نعم وأغنه ان قدرت على أن تغنيه » [٣] .

ومنها : موثقته الاخرى ، قال : « قلت لأبي عبدالله أُعطى الرجل من الزكاة مائة درهم قال : نعم قلت مأتين قال عليه‌السلام : نعم ، قلت ثلثمائة قال عليه‌السلام : نعم ، قلت

---

(١) الوسائل الباب ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢،٣) الوسائل الباب ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة .

أربعمائة قال عليه السلام : نعم ، قلت : خمسمائة ، قال عليه السلام : نعم حتى تغنيه »[١] .

ومنها : ما رواه الكليني ، باسناده عن عاصم بن حميد ، عن أبي بصير ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام أنّ شيخاً من أصحابنا يقال له عمر سأل عيسى بن أعين ـ وهو محتاج ـ فقال له عيسى بن أعين أما أنّ عندي من الزكاة ، ولكن لا اعطيك منها فقال له : ولِمَ ؟ فقال : لأني رأيتك اشتريت لحماً وتمراً ، فقال : إنّما ربحت درهماً فاشتريت بدانقين لحماً ، وبدانقين تمراً ، ثمّ رجعت بدانقين لحاجة ، قال : فوضع أبو عبدالله عليه السلام يده على جبهته ساعة ، ثمّ رفع رأسه ، ثمّ قال عليه السلام : انّ الله تبارك وتعالى نظر في أموال الاغنياء ، ثمّ نظر في الفقراء فجعل في أموال الاغنياء ما يكتفون به ، ولو لم يكفهم لزادهم ، بلى فليعطه ما يأكل ويشرب ويكتسى ويتزوّج ويتصدّق ويحج »[١] .

ومنها : رواية بشر بن بشار : « قلت للرجل ـ يعني أبا الحسن عليه السلام ـ ما حدّ المؤمن الذي يعطى الزكاة قال عليه السلام : يعطى المؤمن ثلاثة آلاف ، ثمّ قال عليه السلام وعشرة آلاف ، ويعطى الفاجر بقدر لأن المؤمن ينفقها في طاعة الله تعالى والفاجر في معصيته الله تعالى »[٢] .

وأمّا القول الاول فاستدل له أيضاً بروايات :

منها : صحيحة معاوية بن وهب ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم ، أو أربعمائة درهم ، وله عيال ـ وهو يحترف ـ فلا يصيب نفقته فيها ، أيكتسب فيأكلها ولا يأخذ الزكاة ، أو يأخذ الزكاة ؟ قال عليه السلام : لا ، بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه ، ومن وسعه ذلك من عياله ، ويأخذ البقيّة من الزكاة ويتصرّف بهذه لا ينفقها »[٣] .

ومنها : خبر هارون بن حمزة ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام يروى عن النبي

---

(١) الوسائل الباب ٢٤ من ابواب المستحقين للزكاة .
(٢) الوسائل الباب ٤١ من أبواب المستحقين للزكاة .
(٣) الوسائل الباب ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة ورواها أيضاً في غير هذا الباب .
(٤) الوسائل الباب ١٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : « لاتحلّ الصدقة لغني ، ولالذى مرّة سوي » ، فقال : لاتصلح لغنيّ ، قال : فقلت له : الرجل يكون له ثلثمأة درهم في بضاعة ، وله عيال ، فان أقبل عليها أكلها عياله ، ولم يكتفوا بربحها ، قال عليه السلام فلينظر مايفضل منها ، فيأكل هوومن يسعه ذلك ، وليأخذ لمن لم يسعه من عياله »[١] .

ومنها : موثقة سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قد تحلّ الزكاة لصاحب السبعمائة ، وتحرم على صاحب الخمسين درهماً ، فقلت له : وكيف يكون هذا ؟ قال عليه السلام : اذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير ، فلو قسّمها بينهم لم تكفه، فليعفّ عنها نفسه ، وليأخذها لعياله ، وامّا صاحب الخمسين ، فانه يحرم عليه . اذا كان وحده وهومحترف يعمل بها ، وهو يصيب منها مايكفيه ان شاءالله تعالى »[٢] .

ومنها : صحيحة على بن اسماعيل الدغشيّ ، المروية عن العلل ، قال : « سألت أباالحسن عليه السلام عن السائل ـ وعنده قوت يوم ـ أيحلّ له أن يسأل ، وان يعطى شيئاً من قبل أن يسأل ، يحل له أن يقبله ؟ قال عليه السلام يأخذ[٣] وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة من الزكاة لأنها انما هى من سنة الى سنة »[٤] وإلى غير ذلك مما استشهد به لهذا القول ، كماتأتى الإشارة اليه .

اقول : أمّا اخبار الإغناء فالاستدلال بهاموقوف على ظهورها فى الغنى العرفى، وهو غير معلوم ، بل يمكن ان يقال ان المراد منها بقرينة بعض الروايات المتقدمة كقوله عليه السلام في صحيحة معوية بن وهب « ويأخذ البقية من الزكاة » و كذا رواية هرون المتقدمة وغيرهما هو الغنى الشرعى ، الذى يتحقق باعطاء مايكفيه لمؤونة السنة ، ان

---

(١) الوسائل الباب ١٢ من ابواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) وفى مصباح الفقيه بعد نقلها عن الوسائل قال : « ولكن فى نسخه العلل المطبوعة الموجودة عندنا نحوه الأن فيها : « قال عليه السلام : يأخذه وعنده قوت شهر ومايكفيه لستة أشهر » وفى البحار رواها نقلا عن العلل نحوه » .

(٤) الوسائل الباب ٨ من ابواب المستحقين للزكاة .

لم نقل بظهورها فيه ، المانع عن دفع مازاد على هذا المقدار اليه ، لزيادته عن الحدّ المرخص فيه ، فبهما تقيّد تلك الاخبار ، بل عن الفاضل الاصبهاني نفى الدلالة فيها على المدعى ، مستدلاً بان الاغناء يحصل بالتتمة ، ومازاد عليها شيء زائد عن الاغناء ، بل في الجواهر ـ بعد نفى الدلالة فيها على المطلوب ، لصدق الاغناء على كفاية مؤنة السنة ـ قال : « ودعوى كون المراد منه الأعمّ من ذلك يمكن منعها ، بل هي عند التدبر دالّة على خلاف المطلوب » فلا مجال للتمسك بها على جواز اعطاء الأزيد منها ، بعد ما جعلت الغاية فيها الغنى الحاصل بملكه للمؤنة ، وبعد عدم تعرّض للزائد فيها لا صراحةً ، بل ولا اطلاقاً .

نعم في ذيل خبر أبي بصير المتقدم ماظاهره الاعطاء زائداً عما يحتاج اليه في أكله وشربه وكسوته بمقدار مايتمكن من التزويج والتصدّق والحج ، لكنه غير ظاهر في اعطائهم من خصوص سهم الفقراء ، بل فيه ماربّما يدلّ على خلاف ذلك كقوله عليه السلام : « إنّ الله تبارك وتعالى نظر في أموال الاغنياء ، ثمّ نظر في الفقراء فجعل في أموال الاغنياء مايكتفون به ، ولو لم يكفهم لزادهم » فان المستفاد منه ومن نظائره : أن الله تعالى لم يجعل لهم أزيد من مقدار حاجتهم .

وامّا خبر بشر بن بشار المتقدم ، فهو مضافاً الى عدم صراحة فيه أيضاً للزائد ، لاحتمال كون التقدير فيه كان باعتبار اختلاف مؤنة الفقراء ، من حيث قلّة العيال وكثرتهم ، ومايليق بحالهم : ضعيف بالارسال ، فليس في تلك الأخبار ما يظهر منه جواز اعطاء الزيادة عمّا يكتفى به ، ولعلّ لذلك حملها الشهيد (ره) في البيان على غير المكتسب بقوله : « وماورد في الحديث من الاغناء محمول على غير المكتسب » .

واعترض عليه السيّد في المدارك : « بان هذا الحمل ممكن ، إلّا انه يتوقف على وجود المعارض ولم نقف على نصّ يقتضيه .

نعم ربما اشعر به مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب : ويأخذ البقيّة من الزكاة . لكنّها غير صريحة في المنع من الزائد ، ومع ذلك فمورد الرواية من كان معه مال يتّجر به ، وعجز عن استنماء الكفاية لاذو الكسب القاصر » .

ولكن يدفعه مايظهر من هذه الصحيحة ، بل ومن موثقة سماعة وخبر هارون المتقدمين ، وغيرها من لزوم الاقتصار على مايكفيه .

وامّا كون موردها من كان لرأس مال يقصر ربحه عن مؤنة السنة ، فلايمنع من التعدّي الى غيره ، بعد امكان الغاء خصوصية المورد عرفاً ، بل قد يفهم من التعليل في قوله عليه السلام : « لانّها انّما هي من سنة إلى سنة » في صحيحة على بن اسماعيل المتقدمة، ان ذلك هو منتهى الرخصة ، وعدم استحقاق مازاد على مؤنة السنة .

ويؤيّد ذلك بل تشهد له حكمة تشريع الزكاة ، وأنّها شرعت لسدّ فاقة الفقراء، ورفع حاجاتهم ، وهذا يقتضى استحقاق الفقراء بمقدار كفايتهم لاأزيد .

ودعوى : اقتضاء ذلك عدم الفرق بين غير المكتسب الذى لاخلاف بينهم في جواز اعطائه ، زائداً على مؤنة السنة وبين المكتسب القاصر الذى وقع الخلاف بينهم في ذلك .

مدفوعة : بان اعطاء غير المكتسب مؤنة سنة ، أوأزيد لاينافي مع كون الزكاة موضوعة لسدّ خلّة الفقراء ورفع حاجاتهم ، فان دخول أحد في موضوع الفقير كاف في اعطائه من غير فرق بين اعطاء كلّ سنة مؤنة تلك السنة ، وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما بعدها من السنين ، بخلاف المكتسب القاصر ، فان فتح باب اعطائه الزائد يوجب جواز أخذه بمقدار مايغنيه عن كسبه مع ان مقتضى وضع الزكاة قوتاً للفقراء عدم جواز تصرّف الغنى فيها بمقدار غناه ، وحيث أنّ المكتسب القاصر غنىّ بالنسبة الى بعض المؤنة بالاشتغال ، وفقير بالنسبة الى بعضها الآخر ، يدفع اليه بمقدار ماتتمّ به كفاية ليشتغل في كلّ سنة لبعضها ، ويأخذ من الزكاة للباقى .

فماذكرناه يظهر لك أظهريّة القول الأوّل ، ولزوم الاقتصار على قدر الكفاف كماهو الاحوط أيضاً ، فلاينبغي تركه.

هذا آخر مااردنا ايراده في هذا الجزء الثانى و يتلوه الجزء الثالث في بقية أحكام الزكاة التى لهاتعلق بالنقدين ، وباب الخمس ان شاءالله تعالى .

والحمدلله اولاً وآخراً . والصلاة على محمد وآله مصابيح الدجى واعلام التّقى والله ولى التوفيق .

فهرس الجزء الثانى من كتاب العقد المنير

الصفحة	الموضوع

الصفحة	الموضوع
١٢٩ - ١٣١	الاناء في اللغة والعرف
١٣١	حكم الوضوء والغسل من احدى الآنيتين
١٣١ - ١٣٢	حكم انحصار الماء بمافيهما مع امكان التفريغ
١٣٢ - ١٣٣	حكم انحصار الماء بمافيهما مع عدم امكان التفريغ
١٣٣ - ١٣٤	حكم عدم انحصار الماء
١٣٤ - ١٣٥	حكم جعل احداهما محلاً للغسالة
١٣٥	حكم التوضي والاغتسال من احداهما
١٣٥	حكم المضطر الى استعمال احداهما
١٣٥ - ١٣٦	حكم دوران الأمر بين استعمالهما واستعمال الغصبى
١٣٦	المدار في حرمة الاستعمال على صدق الاسم
١٣٥ - ١٣٧	حكم الشك في الآنية
	باب الصلاة
١٤١ - ١٤٧	حكم لبس الذهب للرجال والصلاة فيه
١٤٧ - ١٤٩	حكم الصلاة في الذهب الممزوج
١٤٩ - ١٥٠	حكم الصلاة فيما جاز تحليته بالذهب
١٥٠	حكم افتراش الذهب والتدثر به
١٥٠	حكم قاب الساعة والسلسلة الذهبيين
١٥٠ - ١٥١	حكم لبس الذهب اذا كان مستوراً
١٥١	حكم شد الاسنان بالذهب
١٥١	حكم المحمول من الذهب مسكوكاً أوغيره
١٥١ - ١٥٢	حكم لبس النساء الذهب وصلاتهن فيه
١٥٢ - ١٥٣	حكم التزيين به للرجال
١٥٣	حكم التزيين به للنساء
١٥٣ - ١٥٦	حكم لبس الصبى المميز الذهب وصلاته فيه

الصفحة	الموضوع
١٥٦ - ١٥٧	حكم الصلاة في الذهب نسياناً أو جهلاً والمشكوك كونه ذهبا
١٥٧-	حكم الثوب من الابريسم المفتول بالذهب .
١٥٧ - ١٥٨	حكم ما اذا اشتبه مايجوز لبسه في الصلاة بمايحرم لبسه
١٥٨ - ١٥٩	حكم انحصار ثوبه بالذهب ونحوه في صورة الاضطرار
١٦٠ - ١٦١	حكم الاضطرار الى لبس احدى الممنوعات
١٦١ - ١٦٤	حكم استصحاب الدراهم المصورة في الصلاة
١٦٤	حكم قطع الدراهم والدنانير
١٦٤	حكم من دخل الاسلام طائعاً وقرأ القرآن ظاهراً
١٦٥ - ١٦٨	كفاية المسمى في السجود
١٦٨	حكم وجود الحائل
١٦٨ - ١٦٩	حكم الصدقة يوم الجمعة
١٧١	باب الصوم
١٧٣ - ١٧٤	حكم من عجز عن صوم ثلاثة ايّام
١٧٣ - ١٧٥	لفت نظر

باب الزكاة

الصفحة	الموضوع
١٨٠ - ١٨٢	اعتبار البلوغ في زكاة النقدين
١٨٢ - ١٨٥	استحباب الزكاة في مال الطفل إذا اتجر به الولى
١٨٥ - ١٨٦	اعتبار العقل في وجوب الزكاة
١٨٦ - ١٨٨	لا فرق في المجنون بين المطبق والادواري
١٨٨ - ١٩١	اعتبار الحرية في وجوب الزكاة
١٩١ - ١٩٣	اعتبار الملكية في الزكاة
١٩٣ - ١٩٥	الموهوب لم يجر في الحول الا بعد القبض

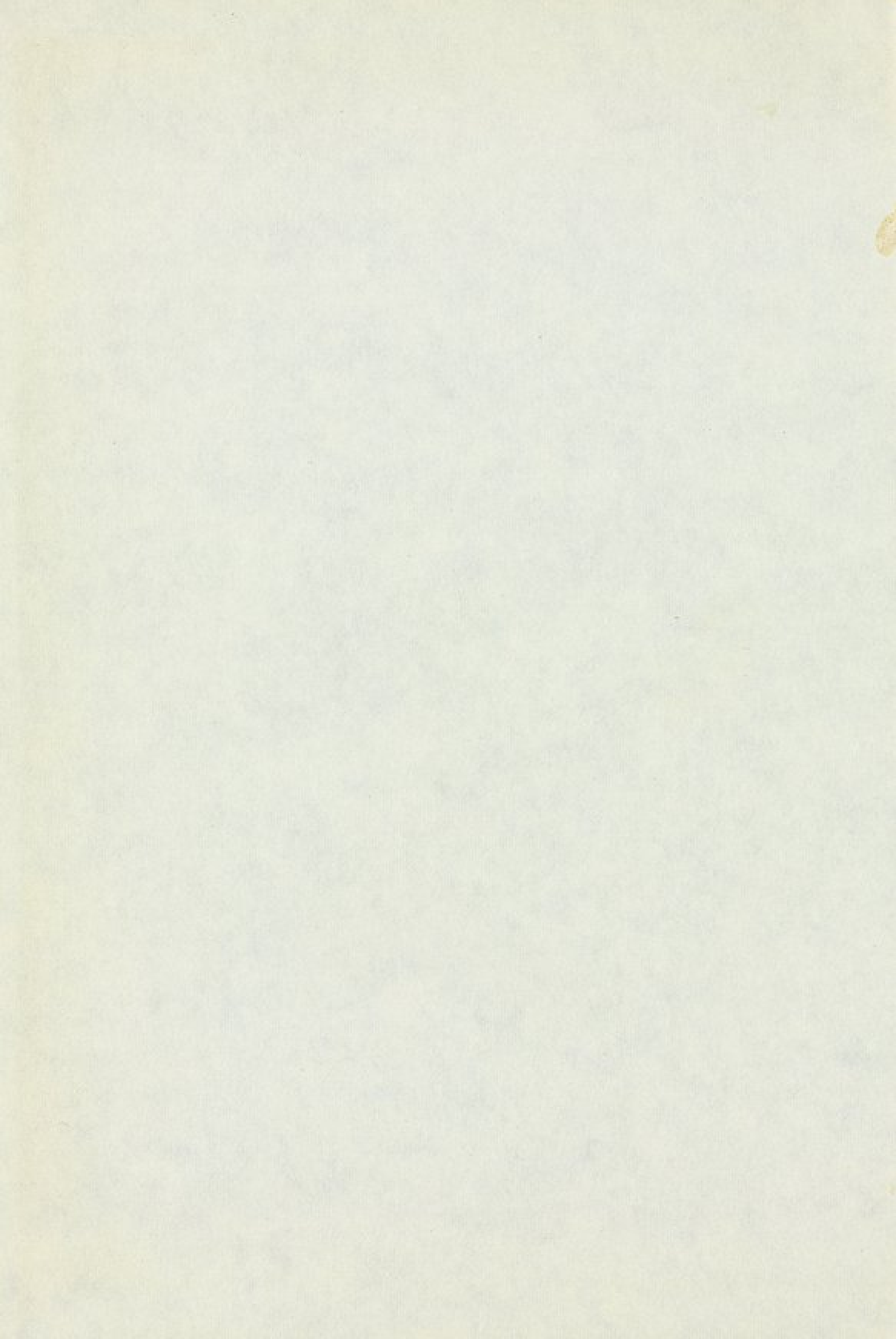
الصفحة	الموضوع
١٩٥	القرض لا يجرى في الحول الا بعد القبض
١٩٦ - ٢٠٢	زكاة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض
٢٠٢ - ٢١٣	اعتبار التمكن من التصرّف في وجوب الزكاة
٢١٣	المال المغصوب
٢١٣ - ٢١٥	المال الغائب
٢١٥ - ٢١٦	المال المرهون
٢١٦ - ٢١٧	المسروق والمجحود والمغروق والمدفون في مكان منسى
٢١٧	حكم الشك في التمكن
٢١٨ - ٢٢١	حكم الزكاة في الدين
٢٢١ - ٢٣٠	حكم ما لو نذر التصدق بالعين الزكوية
٢٣٠ - ٢٣١	حكم الاعيان الزكوية المشتركة
٢٣١	حكم ما إذا أعطى أحد الشريكين زكاته
٢٣١ - ٢٣٢	حكم الاموال الزكوية من الاجناس المختلفة
٢٣٢ - ٢٣٣	حكم ما لو استطاع الحج بالنصاب
٢٣٣ - ٢٣٥	حكم ما لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن منه
٢٣٥ - ٢٣٧	حكم ما إذا عرض عدم التمكن بعد تعلق الزكاة
٢٣٧ - ٢٤٠	حكم ما لو أصدق زوجته نصابا
٢٤٠ - ٢٤١	حكم ما لو كان عنده نصاب فحال عليه أحوال
٢٤١ - ٢٤٢	حكم الزكاة في النقدين
٢٤٢	اعتبار النصاب في زكاة النقدين
٢٤٢ - ٢٤٥	نصاب الذهب ومقدار زكاته
٢٤٥ - ٢٤٦	نصاب الفضة ومقدار زكاتها
٢٤٦ - ٢٤٨	اعتبار الحول في زكاة النقدين

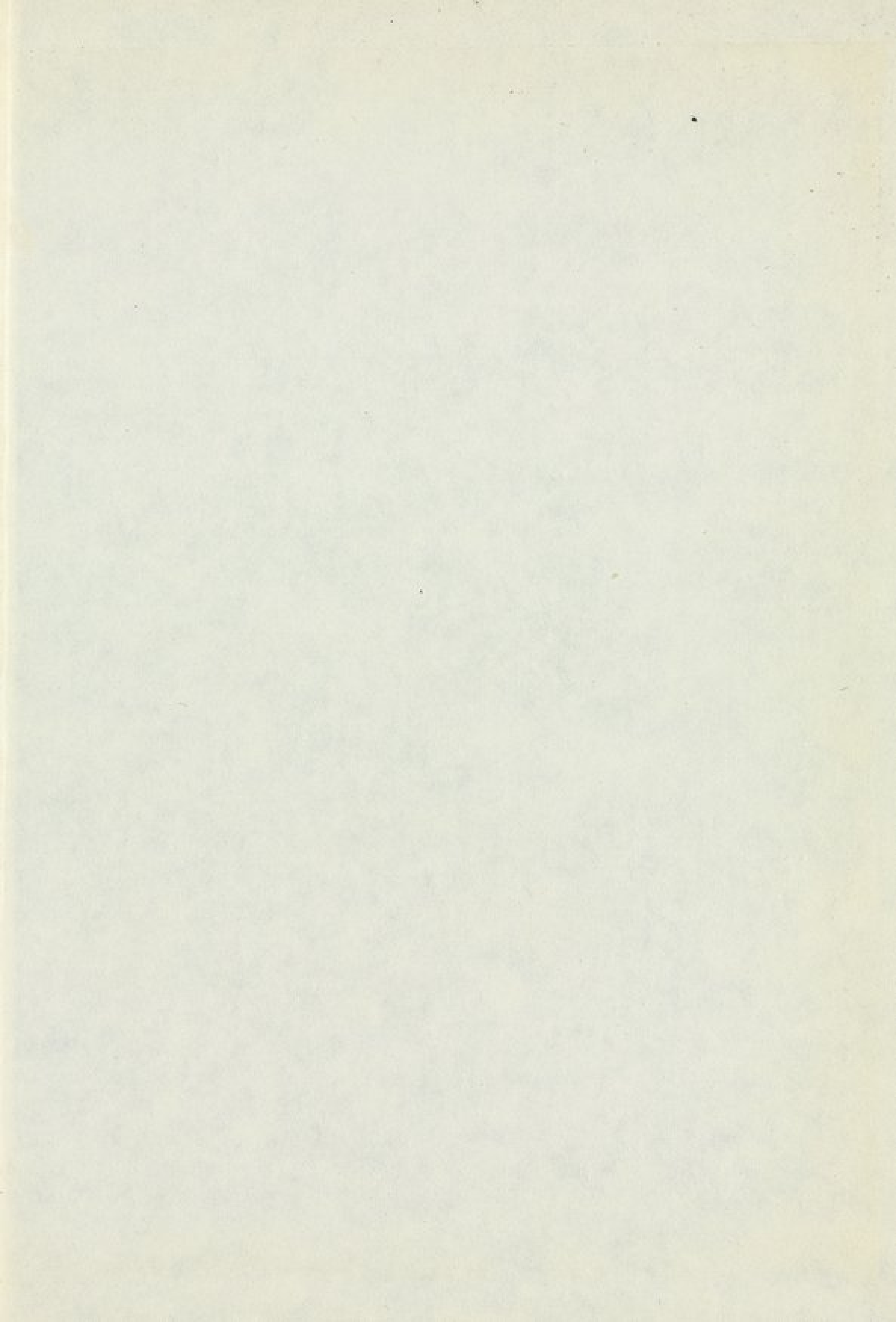
تصويبات الجزء الثانى من العقد المنير واستدراكاته

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
اصلية	اصيلة	٨	٣
القهير	القدير	١٠	١٠
عنهما	عنها	١٣	٩
والاخلاقية	والاخلاقية والرجاليّة	١٤	٣
با الألويةالقطعية	بالأولوية القطعية	٢٧	١
اوندباً حكم	اوندباً ليس من احكام الوضع بل هو	٤٣	٩
جزاء	جزءٍ	٥١	٤
الاخبار	بالإخبار	٥٣	٩
فترتب	فتترتب	٥٤	٢٤
إلى العشر	إلى العشرة	٥٥	٣
ما يدرك	ما لا يدرك	٥٨	٢٣
كثرة	كثر	٧٠	١٩
سبقت	سيقت	٨٦	٨
الحادى	الحاوى	١٠١	٢
الصاق	الصادق	١٠١	٢

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
اهل الخبر	اصل الخبر	١٠٩	١٦
بعيد	بعد	١١٥	٦
حبسه	حسبه	١١٦	٢٤
والاّ كان	وان كان	١٢٢	٢
نظراً	نظر	١٢٢	١٨
موضع الفضّة	عن موضع الفضّة	١٢٤	٣
اتخاذ الاوانى	اتخاذ غير الاوانى	١٢٨	١٦
من المتعبر	من المعتبر	١٢٨	١٧
منصور بن حازم وخبر حرزالجواد (ع) المتقدمين عليه	منصور بن حازم المتقدمة وخبر حرز الجواد المتضمن لأمر الامام (ع) بصنعه للمأمون وكانت قصبته من فضة	١٣١	٩
ما ذكره من الفرق بين ما يجوز فعله وعدمه مشكل	لمجرد جواز تحليته بالذهب مشكلاً سيّما اذا كان نفس السيف وقرابه من الذهب	١٥٠	٤
من احكام	من الاحكام	١٧٣	٢
مقدار الصاع في زكاة الفطرة	زائد	١٧٨	٤
باب الزكاة في الوسائل في	في الوسائل في ابواب « ما تجب فيه الزكاة »	١٧٩	١
العلم بتحقيق الملكيّة	العلم بتحقق الملكيّة	١٩٣	١١
بتحقيق القبض	بتحقق القبض	١٩٤	٧
قصد منه	وقصد منه	١٩٦	١٨

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
صحيحة ابن سنان	صحيحتي ابن‌سنان	٢٠١	٤
عليه هو انه ضعيفة	عليه ضعيفة	٢٠٥	١٨
هذا الشرط ان اريد	هذا الشرط هوانه إن اريد	٢٠٥	٢٠
بالتصديق	بالتصدّق	٢٢٤	٢٠
ومنذ هلاله	وعند هلاله	٢٤٨	٥
اربعمائة	الاربعمائة	٢٧٠	٢
بلوغ الصافى	في بلوغ الصافى	٢٧٢	٢٣
لاوهما	لأوليهما	٢٧٧	٧
لكنّه	لكنّهما	٢٨٧	٢٠
المعبر	المعتبر	٢٨٩	١٦
ميكاييل	مكاييل	٣١٥	٢٠
وأمره وان	وأمره ان	٣٢٠	٤






VETUS & TESTAMENTUM NOVUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

